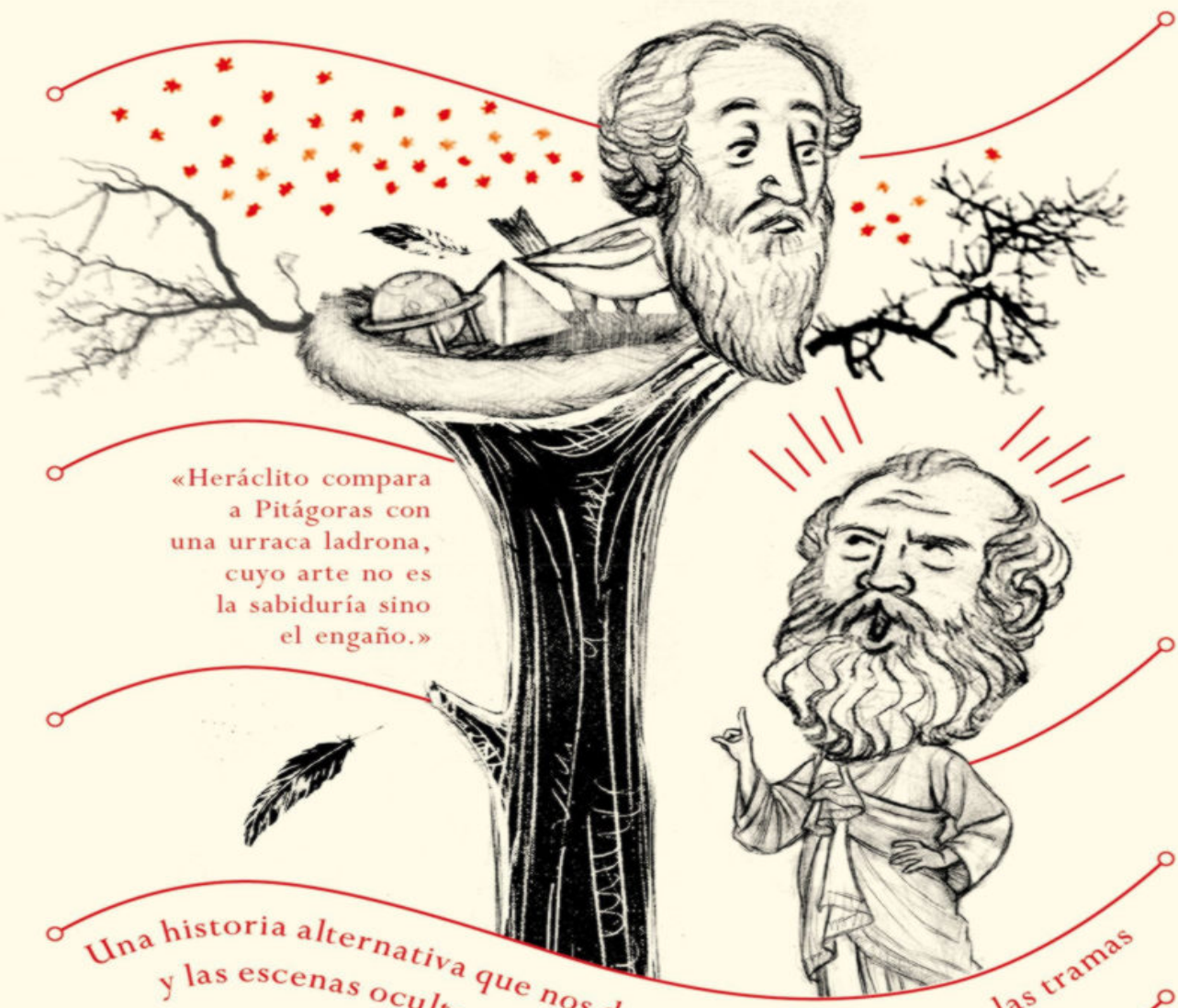
CUENTOS FILOSÓFICOS



«Heráclito compara a Pitágoras con una urraca ladrona, cuyo arte no es la sabiduría sino el engaño.»

Una historia alternativa que nos descubre los personajes, las tramas y las escenas ocultas de la verdadera historia de la filosofía.

MARTIN COHEN

¿Realmente fue Sócrates esa especie de santo en que lo convirtió la filosofía posterior a él? ¿Por qué es dudoso que Descartes haya dicho realmente «pienso, luego existo»? ¿Y qué demonios tenía Sartre en contra de los camareros? Este libro examina los fascinantes detalles biográficos de algunos de los más grandes filósofos de la historia y subraya la aportación de cada uno de ellos a la disciplina. Su autor, Martin Cohen, aplica un verdadero enfoque filosófico a la filosofía misma, proporcionándonos una refrescante «historia alternativa» que, en muchos casos, nos dejará boquiabiertos. Pero ¿por qué querría alguien saber que Kant se enrollaba con tres vueltas de sábana antes de irse a dormir, o que Schopenhauer empujó escaleras abajo a una pobre anciana tejedora, o que Marx pasaba tanto tiempo entre mujeres y botellas de cervezas como en la British Library? Repasando estas aparentes trivialidades de las vidas de los filósofos —y desmontando por el camino algunos mitos muy arraigados— este libro nos ofrece luminosas perspectivas que nos animarán a pensar de una manera más lúcida y crítica. Pascal estaba en lo cierto cuando dijo que «reírse de la filosofía es verdaderamente filosofar».

Martin Cohen

Cuentos filosóficos

ePub r1.0
Titivillus 05.04.2019

Martin Cohen, 2008
Traducción: Natalia Fernández Matienzo
Ilustraciones: Raúl González III

Índice de contenido

Cubierta

Cuentos filosóficos

¡Adelante!

Cómo usar este libro

I - LOS ANTIGUOS
- Capítulo 1. Sócrates, el hechicero (469-399 a. C.)
- Capítulo 2. Las diferentes Formas de Platón (c. 427-347 a. C.)
- Capítulo 3. Aristóteles, el aristócrata (c. 384-322 a. C.)

II - MÁS ANTIGUOS
- Capítulo 4. Lao Tsé se convierte en Nada (s. VI-V a. C.)
- Capítulo 5. Pitágoras cuenta hasta diez (c. 570-495 a. C.)
- Capítulo 6. Heráclito elige el lado oscuro del río (c. s. v a. C.)
- Capítulo 7. Hipatia sostiene la mitad del cielo (c. 370-415)

III - FILOSOFÍA MEDIEVAL
- Capítulo 8. Agustín, el hipócrita (354-430)
- Capítulo 9. Santo Tomás de Aquino discute la existencia de Dios (1225-1274)

IV - FILOSOFÍA MODERNA
- Capítulo 10. Descartes, el diletante (1596-1650)
- Capítulo 11. Hobbes cuadra el círculo (1588-1679)
- Capítulo 12. Spinoza llega hasta el final… (1632-1677)

V - FILOSOFÍA ILUSTRADA
- Capítulo 13. John Locke inventa la trata de esclavos (1632-1704)
- Capítulo 14. Los muchos rostros de David Hume (1711-1776)
- Capítulo 15. Rousseau, el bribón (1712-1778)

Capítulo 16. Inmanuel Kant, el chino de Köningsberg (1724-1804)

VI - LOS IDEALISTAS
Capítulo 17. Gottfried Leibniz, la máquina pensante (1646-1716)
Capítulo 18. El Bermuda College del obispo Berkeley (1685-1753)
Capítulo 19. La peligrosa lección de historia del maestro Hegel (1770-1831)
Capítulo 20. Arthur Schopenhauer y la vieja costurera (1788-1860)

VII - LOS ROMÁNTICOS
Capítulo 21. La seducción de Søren Kierkegaard (1813-1855)
Capítulo 22. El giro poético de Mill (1806-1873)
Capítulo 23. Henry Thoreau y la vida en el cobertizo (1817-1862)
Capítulo 24. El materialismo revolucionario de Marx (1818-1883)

VIII - FILOSOFÍA RECIENTE
Capítulo 25. Russell denota algo (1872-1970)
Capítulo 26. El maravilloso cuento chino de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)
Capítulo 27. El cuento de Heidegger (y los nazis) (1889-1976)
Capítulo 28. Benjamin Lee Whorf y el color Pinker (c. 1900-1950)
Capítulo 29. Ser Sartre y no ser Beauvoir (1905-1980 y no 1908-1986)
Capítulo 30. Deconstruyendo a Derrida (1930-2004)

Apéndice erudito - Las mujeres en filosoftía y por qué no son muchas

Fuentes clave y lecturas complementarias

Agradecimientos

Ilustraciones filosóficas

Notas

Los filósofos son tipos de corazón amable, deseosos de ayudar a los demás a internarse en «los párrafos», pero que tienen algo loco dentro de sí, con su «absurda y tiesa solemnidad y ese aire de importancia parrafal». Se compadecen de las generaciones pasadas, que vivieron cuando el Sistema, presuntamente, todavía no estaba acabado, cuando la objetividad imparcial no era posible. Pero cuando les preguntas sobre el nuevo Sistema siempre se desembarazan de ti con la misma excusa: «No, todavía no está listo. Está casi acabado, o al menos en construcción, y lo terminaremos el próximo domingo».

SØREN KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*

¡Adelante!

¿Por dónde abordar la filosofía? Yo me introduje en la materia a través de tres libros. El primero fue una traducción de *La condición humana*, de André Malraux. El segundo, *Historia de la filosofía occidental*, de Bertrand Russell, y el tercero, *La República* de Platón.

Naturalmente, no es habitual leer estos libros. *La condición humana* es una obra de ornato típicamente francesa, bastante insustancial. Verbosa, compleja y bastante pesada. Russell se parece mucho, muchísimo, a una conferencia que debería haber acabado hace una hora. Y *La República*, aunque rebosante de ideas, parece estar escrito en una especie de código. Con todo, cada uno de estos libros me fue útil para un propósito. El primero, aunque ilegible, era imponente y lo suficientemente pequeño como para llevarlo de aquí para allá. El segundo fue muy informativo, aunque un poco soporífero, y el tercero me resultó bastante fascinante, si bien algo extraño y resueltamente oscuro.

Mi intención es combinar estas tres funciones en el libro que ahora les presento. Las tres funciones positivas, quiero decir. Es lo suficientemente pequeño para llevarlo a todos lados (e impresionar a la gente), es bastante informativo, y por último (y más importante) está lleno de extrañas y oscuras anécdotas filosóficas.

Algunos pensarán que están demasiado avanzados como para necesitar anécdotas, y que quieren en cambio largos tratados, de los de verdad. ¿De qué le serviría a alguien que quiere leer la *Crítica de la razón pura* de Kant en su jeringoza original saber que su autor consideraba venenoso el café, o que se enrollaba en las sábanas con tres vueltas cada noche antes de dormir? ¿Por qué alguien que ha comprendido la *Fenomenología del espíritu* querría saber que Hegel concibió su teoría de que la sociedad se fundamenta en el conflicto mientras trabajaba como profesor? ¿O por qué John Stuart Mill, la

quintaesencia del racionalismo británico y exponente de la teoría conocida como «utilitarismo», consideraba que la poesía era «el estilo de escritura más filosófico»? Mill escribió a su amigo Wordsworth, autor del poema de los «narcisos», para decirle que le había mostrado que la poesía «es verdad», no individual o puntualmente, sino en general; no una verdad que «se sostiene en el testimonio externo, sino que se lleva viva en el corazón a través de la pasión». Las historias convencionales nos dicen que esto fue una aberración por su parte, una debilidad momentánea.

Yo quiero presentarles una crónica alternativa de filósofos con debilidades humanas, un retrato que a veces puede minar su estatus de árbitros de la moral o teóricos rompedores de tradiciones. Pero es que, al contrario de lo que se afirma, los filósofos no constituyen una raza aparte. Son criaturas como el resto de los mortales, creadas en este planeta (aunque a veces reclamen autoridad sobre él), niños que crecieron hasta hacerse hombres y mujeres, con experiencias, influencias y, de manera más notoria, también prejuicios. No es que Aristóteles reflejara la visión griega de la raza superior: la inventó él. (John Locke y el obispo Berkeley también eran conscientes de la dudosa naturaleza de los beneficios de la trata de esclavos). Marx no era el solitario que se pasaba todo el día encerrado a la British Library, sino más bien un hombre dado a los cigarros, a la cerveza, y también a su mujer, mucho más que mantener a sus hijos (muchos de los cuales murieron de malnutrición).

Estos detalles personales no nos hablan tan sólo de trivialidades sin importancia, sino que nos ofrecen la perspectiva de todo el conjunto. Como señaló Sherlock Holmes en *La aventura de un caso de identidad*, «hace tiempo que me guío por el axioma de que las pequeñas cosas son, infinitamente, las más importantes».

La «verdadera historia» de la filosofía no es tanto la historia de los individuos como de las ideas, y más particularmente, de ideas robadas, tomadas prestadas o modificadas. Es interesante ver que el grandioso *cogito* cartesiano viene en realidad de san Agustín, cuyos intereses nada tenían que ver con la fundamentación del conocimiento. (A Agustín le gustaba pensar que sus pensamientos estaban inspirados por Dios). O, más recientemente,

que Wittgenstein tomó su misteriosa categoría de «cosas de las que es mejor callar» de otro fantasioso austríaco llamado Otto Weininger.

Y también es la historia de las ideas perdidas; por ejemplo, aunque Platón haya considerado la posibilidad de que las mujeres tuvieran «la misma alma» que los hombres, Aristóteles esgrimió buenas razones filosóficas para sostener que sólo las ideas de los hombres deben tenerse en cuenta (explicando que las mujeres tienen menos dientes, no tienen alma y que sus corazones no laten), y ésta es la afirmación que ha configurado la filosofía desde entonces. De modo que aquí las mujeres jugarán un papel pequeño. Aparecen Hipatia, Harriet Taylor Mill, la esposa de Marx y la compañera de Sartre, pero sólo fugazmente, en la trastienda. ¡Ojalá no hubiera sido así! Pero la historia de la filosofía la escribieron los hombres, y es de la historia de donde provienen nuestros relatos, a los que llamaremos, por su equivocidad, cuentos filosóficos.

Cómo usar este libro

¿Escribió Platón los diálogos socráticos? ¿O en realidad fue Sócrates?
¿Por qué es dudoso que Descartes haya dicho alguna vez «Pienso luego existo»?
¿Y qué tenía Sartre contra los mozos de café?

Cuentos filosóficos: historias, ficciones, imposturas. Falsedades, falsificaciones, bulos, mentiras, engaños, tergiversaciones. O simplemente falsos testimonios, prevaricaciones, narraciones no del todo basadas en los hechos. Este libro recoge, reconstruye y relata la grandiosa historia de la filosofía. Y aunque he intentado ser «escrupulosamente exacto» hay más discrepancias de opinión sobre los filósofos, no digamos ya sobre la filosofía, de lo que los profesores y eruditos quieren hacernos creer, de modo que nada en este libro puede tomarse de forma acrítica, como punto final sobre el asunto. Se trata, por el contrario, de un intento de abrir el debate, de ensanchar las decisiones de los que detentan el poder. En otras palabras, es una suerte de historia de la filosofía alternativa: un acercamiento filosófico aplicado a la filosofía misma. No busquéis aquí la perspectiva comúnmente aceptada, la versión «con la que todos concuerdan»: esto lo dejamos para los otros diez mil libros que haya, para que lo repitan los diez mil expertos. Aquí buscamos algo cuyo interés radica precisamente en su diferencia. Después de todo, la filosofía es bastante más interesante de lo que muchos de sus aburridos exponentes nos harían suponer.

¿De dónde vienen los grandes filósofos? ¿Y de dónde sacan sus ideas? ¿Quién decide qué es importante y qué no lo es? ¿Es casualidad que casi no haya mujeres, sino un montón de hombres pudientes, aristocráticos? ¿Es verdad que los filósofos chinos e indios tuvieron tan poca influencia en Europa? ¿Por qué la filosofía «moderna» de Descartes está llena de

referencias retrospectivas a Dios? ¿Es Hegel un imbécil que no sabía escribir (como dijo Schopenhauer), o sencillamente resulta demasiado complicado para la mayoría? ¿O acaso necesitamos una deconstrucción al estilo marxista de todo el edificio del conocimiento?

Se supone que la filosofía se ocupa de plantear preguntas difíciles, y que «no da nada por sentado». Sin embargo, resulta que no es éste el acercamiento que la filosofía quiere aplicarse a sí misma. Al contrario, los «debates» propios de esta disciplina son transmitidos desde lo alto, tallados en piedra, como los bustos de los grandes filósofos.

Seguimos cursos prolijos y predecibles —cuyos señeros son Platón y Aristóteles, seguidos por Descartes y Kant—, en los que no aparecen mujeres ni demasiados filósofos no europeos. En la frontera están Confucio, Lao Tsé, Mencio, Buda… También las «cuestiones» de la filosofía han quedado establecidas hace mucho tiempo en cómodos patrones, parámetros y rangos de respuestas aceptables…

Parece que, con la institucionalización de la materia, los filósofos debaten cada vez más la interpretación exacta de esto o aquello, mientras que el gran mar de la filosofía continúa inexplorado.

Este libro es un intento de meter un dedo en este gran mar, o quizá incluso de «apretujar» el panteón filosófico para permitir la entrada de algunas caras nuevas. El objetivo, naturalmente, es la revigorización de la filosofía, no su «destrucción». Pero si una debe preceder a la otra (muchos de los cuentos que aquí se ofrecen crean dudas donde antes había consenso), que así sea. Ya que es éste, y siempre lo ha sido, el verdadero espíritu de la filosofía.

Este libro consiste en resúmenes de los cuentos más celebrados y que revisten mayor interés filosófico (dos categorías que no necesariamente describen lo mismo), así como su contexto y una evaluación de sus personajes principales. Los capítulos toman en cuenta tanto a los filósofos individuales como a las escuelas de pensamiento a las que pertenecen; cada uno ofrece un texto filosófico clave que (en general) se cita brevemente. De este modo, el libro proporciona una base sólida de individuos e ideas filosóficas.

Sin embargo, es quizá desafortunado que en esta procesión de filósofos queden tantos fuera. Resulta que la filosofía no es simplemente una serie de notas al pie hechas a Platón, ya que el mismo Platón sigue a Pitágoras (que a su vez tomó sus ideas del Este). Encontraremos al gran Aristóteles, insistiendo en que las mujeres no tienen mente y en que todos los humanos no griegos deben ser tratados como ganado. Por allí, en un rincón sombrío, están Wittgenstein y Sartre, copiando teorías de otros y fingiendo que son suyas. Pero construir sobre las ideas es, después de todo, de lo que debería tratarse la filosofía. Platón presenta directamente las ideas y los argumentos de su tiempo, sin pretender casi nunca ser original. Aunque el mismo Descartes resultó ser menos «moderno» que «medieval» —su descubrimiento más famoso fue sólo una nueva exposición de una afirmación religiosa—, sí fue «moderno» en su entusiasmo por la ciencia. (Las *Meditaciones* comienzan con una reseña de su disección de un mono…). Sin embargo, la diferencia entre los filósofos «antiguos» y los «modernos» es que los primeros querían comprender sus fuentes e influencias, mientras que los filósofos más recientes parecen sentir la profunda necesidad de reivindicar su originalidad.

Y aunque el hecho de ser filósofo no excluye aprender de los filósofos anteriores, bajo el microscopio es como si lo hiciera, y los grandes filósofos parecen no ser tan grandes después de todo, sino gente en realidad bastante común. No podemos evitar su vanidad, sus prejuicios, sus tonterías o su deshonestidad. A la vista de esto, algunos se decantarán por no tomarlos en cuenta (a ellos o a la misma filosofía), pero esta decisión reflejaría una profunda falta de reflexión. La cuestión no es que los «filósofos» tengan que ser diferentes del resto de los mortales para ser verdaderos filósofos, o que la filosofía sea un potaje, un amasijo de sinsentidos, patrañas, paparruchas y futilezas. La cuestión es que la filosofía es un proceso mucho más comunitario y mucho más sutil de lo que creen quienes pretenden construir jerarquías de conocimiento (ubicándose, invariablemente, en algún lugar cercano a la cima) e inculcárselas a la gente. La cuestión es que los filósofos pueden ser grandiosos, a su manera, y a la vez bastante ordinarios. La cuestión es que los filósofos son gente como tú y como yo.

I

LOS ANTIGUOS

Capítulo 1

Sócrates, el hechicero (469-399 a. C.)

Hay un curioso dibujo del siglo XIII que representa a Sócrates con un extraño sombrero, sentado ante un atril con una pluma en la mano. A su lado aparece un Platón bajito y mandón, acuciando a su maestro con impaciencia. Sabemos que son ellos porque sobre sus figuras hay dos pequeñas inscripciones que rezan «Sócrates» y «Platón». De otro modo… el dibujo sería un misterio.

Cuando el filósofo del siglo XX Jacques Derrida lo descubrió en 1978, durante una visita a la Bodleian Library en Oxford, Inglaterra, se quedó trastocado. Él mismo escribió en uno de sus largos y pomposos libros (de los cuales hablaremos más tarde) que «toparse» con el dibujo lo dejó «patidifuso, como muerto, con una sensación de alucinación… y de revelación al mismo tiempo, de revelación apocalíptica».

Es como si Platón le estuviera dictando a su maestro, Sócrates, el cual queda reducido a una actitud de obediencia infantil (de ahí el extraño sombrero). Derrida dice que el dibujo simboliza una suerte de parricidio freudiano, y hace varias referencias bastante vulgares respecto al dibujo (y al dedo de Platón) para mostrar su punto de vista. Sin embargo, no hay nada en la imagen que pruebe que Sócrates esté siendo humillado en lugar de asistido. Era más bien la rigurosa jerarquía de la filosofía occidental la que estaba siendo desafiada y puesta en entredicho. ¡Quizá por eso Derrida, un filósofo francés muy distinguido, quedó tan impresionado!

Porque ciertamente, si lees historias de la filosofía convencionales, pensarás que Sócrates era un tío un poco tonto. Poco es lo que sobre él se sabe, al parecer, aparte del hecho de que nació en Atenas en el año 469 a. C., y de que su padre era escultor y su madre comadrona. Sólo quedaron algunos escasos fragmentos escritos para arrojar algo de luz sobre el

personaje como hombre. Dejemos que uno de estos historiadores, el profesor Hugh Tredennick, nos cuente la historia:

> Los retratos y las descripciones dejan a las claras que tenía una cara grandota y bastante fea, con una nariz bulbosa y ojos prominentes debajo de unas cejas peludas, así como una boca muy grande. Tenía barba y (por lo menos en sus últimos años) era calvo. Su fornido cuerpo ostentaba una gran capacidad de durabilidad. Se pavoneaba al caminar, iba siempre descalzo, y muchas veces se quedaba de pie durante horas, quieto, como en trance. Por otro lado, su mente, aunque no era creativa, sí que era excepcionalmente clara, crítica y entusiasta. No toleraba la pretensión; y, así como su voluntad era tan fuerte como sus convicciones, su conducta era tan lógica como su pensamiento. En una época dominada por el escepticismo, él creía firmemente que el bien moral es el único asunto de verdadera importancia, y lo identificaba con el conocimiento, porque para su naturaleza franca resultaba inconcebible que una persona pudiera distinguir lo que es bueno y no hacerlo.

Estas cosas son sabidas. Pero ninguna encaja con el extraño dibujo del siglo XIII…

El cuento filosófico

Sin embargo, aunque haya discrepancias sobre la persona de Sócrates, sí que hay algo en lo que todos están de acuerdo: que fue el filósofo más influyente de todos los tiempos. Es verdad, aunque nadie está muy seguro de lo que dijo, ya no digamos de lo que pensó. Por supuesto que quedan muchos vestigios, pero el verdadero Sócrates continúa siendo una figura evasiva. Sus huellas están por todos lados, pero el hombre, como el misterioso gato Macavity[1], no se encuentra por ningún lado.

FIG. 1. Permaneció de pie hasta que llegó el amanecer y salió el sol, y después partió, no sin antes ofrecer una plegaria al sol.

Hay muchas historias: del dogmático Sócrates instruyendo a un Platón joven e ingenuo, exhortándolo a renunciar a sus adolescentes intentos de hacer poesía; del fanatismo de Sócrates, que se quedaba de pie durante todo un día y una noche, como petrificado (luchando con un pensamiento), mientras los demás le traían colchones y hacían apuestas sobre cuánto tiempo aguantaría; y también, por supuesto, está la escena de sus «últimas palabras» (descrita con tanta elocuencia en el *Fedón*), que pronunció poco antes de beber su última copa, de cicuta.

> Porque déjenme decirles, caballeros, que temer a la muerte es sólo otra forma de pensar que uno es sabio cuando no lo es. Es creer que se sabe cuando no se sabe.

Los historiadores consideran a Diógenes Laercio como la fuente más fiable, y en realidad la única, sobre el «Sócrates histórico». Dejando de lado a Laercio, todas las reseñas sobre esta tóxica figura dicen más sobre las preferencias de sus autores que sobre el mismo Sócrates. Jenofonte, el retorcido soldado de la fortuna, nos presenta el retrato de un Sócrates práctico y un poco soso, que habla detenidamente, de una forma inofensiva y a la vez insignificante. Hegel, el filósofo del «determinismo histórico» y de la dialéctica, ve en Sócrates una figura clave de la marea de la historia del mundo, un dios Jano con dos caras, una inspeccionando el pasado y la otra enfrentándose al futuro[2]. Y Nietzsche, en su *Gaya ciencia*, describe a

Sócrates como «irónico y amoroso», una suerte de «demonio cazador de ratas de Atenas».

Pero, eclipsando todas estas descripciones, tenemos el cuadro platónico que creó al Sócrates que conocemos. Platón, el idealista, nos ofrece un ídolo, una figura maestra de la filosofía. Un santo, un profeta del «dios Sol», un maestro condenado porque sus enseñanzas fueron consideradas heréticas. Es él quien nos cuenta el cuento socrático más elocuente. En el diálogo *El banquete*, por ejemplo, Platón escribe lo siguiente:

> En efecto, tras haber concebido una idea, permaneció de pie en el mismo sitio desde el amanecer, meditando, y como no le progresaba la cuestión, no desistía, sino que permanecía en pie buscando la solución. Y era ya mediodía y los hombres se habían apercibido, y, asombrados, se decían unos a otros: «Sócrates desde la aurora permanece en pie reflexionando algo». Por fin, unos jonios, cuando era ya por la tarde, después de que hubieron comido —y como era entonces verano—, sacaron fuera sus jergones y, al tiempo que dormían al fresco, lo vigilaban por si permanecía en pie también durante la noche. Y así estuvo él hasta que llegó la aurora y se levantó el sol. Luego se marchó tras haber elevado una oración al sol.

En otra parte del diálogo, los gemelos bueno y malo, Aristodemo y Alcibíades, ofrecen dos puntos de vista, contrapuestos, que Platón utiliza para trazar un retablo de Sócrates como si fuera una suerte de «Eros», el dios de la sexualidad, una figura que sobrepasa cualquier categoría. Aquí Sócrates no es ni ignorante ni sabio, ni trágico ni cómico, ni hombre ni mujer, sino que aparece como trascendiendo todas estas distinciones. Puede caminar descalzo sobre el hielo durante el invierno, beber vino sin emborracharse. Incluso su supuesta fealdad se convierte en una ventaja, ya que sus ojos, dispuestos casi a cada lado de la cabeza, le permiten una visión más amplia, periférica, así como el hecho de tener una nariz enorme y deforme le capacita para recibir aromas desde todas las direcciones. Y los labios gruesos y desproporcionados pueden, por supuesto, recibir muchos más besos.

¿Pero algo de esto coincide con el «Sócrates real», o es tan sólo lo que queremos creer de él?

En los diálogos de Platón, Sócrates aparece, como ha dicho muy acertadamente una autora contemporánea, Sarah Kofman, como un «seductor hechicero», en parte por un elemento místico que Sócrates nunca revela.

> Como un misterioso doble, aparece y desaparece a voluntad, inmovilizándose, hipnotizándose, entre otras cosas, mediante algún truco misterioso, como un hechicero con más poder para embelesar que el mejor flautista o el más elocuente narrador. Es más poderoso que Gorgias, y su retórica más potente que la de Agatón, que lanza a los oyentes discursos como Gorgonas, para asustarlos y para ocultar la vacuidad de su propio pensamiento.

Sócrates es un buen filósofo para lanzar el proyecto de deconstruir la filosofía: ¿es el «hijo del escultor» que malgastó su herencia, o el niño de la comadrona, que dio a luz a una recién nacida y berreante filosofía como diálogo crítico? La fealdad de Sócrates, su voz demoníaca, su habilidad para permanecer inmóvil durante varios días, son características que contribuyen a la construcción del mito. ¿O acaso se trata de una leyenda? De todos los filósofos, Sócrates es el más difícil de deconstruir… En realidad, puede que sea simplemente indeconstructible.

Capítulo 2

Las diferentes Formas de Platón (*c*. 427-347 a. C.)

Si Sócrates es un verdadero misterio, Platón se nos presenta simple en extremo. O eso, por lo menos, es lo que opina Richard Robinson en *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*. Según sus prolijas palabras:

> Las publicaciones de Platón se han preservado todas, y se compendian en cinco grandes volúmenes modernos. Constituyen no solamente una grandiosa obra filosófica, sino también una de las mayores obras de la literatura universal.

En realidad —continúa Robinson en tono confidencial— si alguien pregunta qué es la filosofía, «la mejor respuesta es: "Lee a Platón"». De hecho fue Platón el que puso de moda el uso de la palabra «filosofía»; y fue él quien en mayor medida inventó y practicó por primera vez esa suerte de estudio que se engloba bajo tal nombre[3].

El cuento filosófico

De todas las construcciones filosóficas, las de Platón parecen ser las de más altura, innegablemente de una magnificencia mayor que la de todas las demás. Entre ellas, quizá sea *La República* la que más se destaca y supera al resto: la radiografía del Estado filosófico, la utopía original, para ser construida sobre un entendimiento claro de la naturaleza de la justicia, con un guiño al mundo de las Formas platónicas.

Pero, primero, veamos un poco más del hombre como tal.

Platón nació, estudió, enseñó y finalmente murió en Atenas. Su verdadero nombre era Aristocles, pero en sus días de estudiante recibió el sobrenombre de «Platón» (que quiere decir «ancho»), debido a sus anchos

hombros, y así es como lo ha recordado la historia. Provenía de un linaje aristocrático (quizá incluso de estirpe real) y, como era normal por aquella época, se instruyó tanto en la poesía como en la guerra. Le interesaba la política, pero consideraba que la democracia era el régimen de la imprudencia, lo cual limitaba sus opciones en Atenas, que por entonces era democrática.

Viajó por las colonias griegas de África e Italia, absorbiendo las nociones pitagóricas, y realizó varios periplos a Siracusa, la capital de la Sicilia griega, para aconsejar al nuevo rey, Dionisio II, con la esperanza de poder poner en práctica sus ideas políticas. Sin embargo, no se entendió muy bien con él y sólo en 387 pudo regresar a Atenas, donde se estableció e instaló la famosa «Academia» para el estudio de la filosofía, que algunos gustan de considerar como la primera «universidad». Se dice que murió mientras dormía, a la edad de ochenta años, tras disfrutar de la fiesta de boda de uno de sus alumnos.

FIG\. 2. Encontraremos la justicia, dijo Platón, cuando cada uno haga su trabajo y se dedique a su propia tarea.

La República contiene la famosa alegoría de la caverna, una especie de experimento mental que describe a unos prisioneros encadenados instalados

de cara a la pared de una cueva, en la cual sólo son capaces de ver unas sombras que desfilan ante ellos, pero que ellos toman por la realidad. Algunos de los prisioneros logran escapar de la caverna y ver el mundo tal como es, pero, cuando regresan, no consiguen convencer a sus encadenados compañeros de que las cosas que piensan que ven no son más que sombras engañosas y distorsionadas. Se trata de un peán a la «razón» sobre la convención o la mera creencia. En el mismo tenor, *La República* comienza con una firme declaración de Sócrates sobre que la Justicia debe ser entendida como la ordenación correcta de las cosas, como una suerte de armonía, y que la manera más fácil de verla es mediante la consideración de la organización del más grande de los artificios humanos: el Estado. Encontraremos la justicia, dice Platón, cuando cada uno haga su trabajo y se dedique a su propia tarea. Y aunque un Estado de estas características parece bastante improbable, esto no resulta significativo:

> Quizá haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior; nada importa que exista en algún sitio o que haya de existir: sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.

Sin embargo, entre todos los misterios e incertidumbres del diálogo, un aspecto parece haber sido descuidado. Porque *la República no es ideal en absoluto*. Se ha dicho bastante claramente desde el principio: en realidad, es un *Estado de lujo*. Es una respuesta a la exigencia de Glaucón de algunas de las «conveniencias ordinarias» de la vida, o como lo define antes Sócrates: «un companaje».

He aquí cómo Platón nos presenta su Estado. Comienza bastante bien…

> SÓCRATES: Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laúdes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.
>
> GLAUCÓN: Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin companaje alguno.

SÓCRATES: Es verdad. Se me olvidaba que también tendrán companaje: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos.

Pero Sócrates parece haber perdido el norte. ¡Higos y guisantes! La objeción de Glaucón plantea un serio inconveniente. «Sí, Sócrates», le dice ahora con sarcasmo, «y si tuvieras que alimentar a una ciudad de cerdos, ¿acaso no lo harías de la misma forma?».

SÓCRATES: Pues ¿qué hace falta, Glaucón?

GLAUCÓN: Lo que es costumbre. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

SÓCRATES: ¡Ah! Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas.

¡Oh, vergüenza! Pero Sócrates está listo para la malsana tarea que se le encomienda.

SÓCRATES: Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes, ¿verdad?

GLAUCÓN: Cierto.

SÓCRATES: Hay, pues, que agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodas, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que harán falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también

necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ¿No?

GLAUCÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes?

GLAUCÓN: Mucha más.

SÓCRATES: Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?

GLAUCÓN: Así lo creo.

SÓCRATES: ¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

GLAUCÓN: Es muy forzoso, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón?

GLAUCÓN: Lo que tú dices.

SÓCRATES: No digamos aún si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades.

GLAUCÓN: Exactamente.

La avaricia y el materialismo requieren no tan sólo la división del trabajo en general, sino también las distinciones de clase, un ejército y la creación de una élite dominante (los famosos guardianes platónicos).

Pero ¿acaso la cuestión más importante es si sólo los vegetarianos pueden hacer filosofía, o si, de hecho, la filosofía sólo es necesaria para los no vegetarianos?

Los críticos de Platón que se quejan de que su sociedad «ideal» es, aparentemente, también militarista y, en realidad, un estado fascista, con censura y una economía rígidamente controlada —para nada ideal—, quizá se sorprendan al encontrar en esta lectura alternativa de *La República* a un Platón bastante satisfecho de estar de acuerdo con ellos. Puede que no hayan tenido en cuenta que la república que describe *no es* su república ideal, sino sólo el resultado de las exigencias alimentarias que plantea

Glaucón en nombre de los ciudadanos, un error de base (por así decirlo) que el mismo Sócrates evita.

Y ciertamente los antiguos griegos tenían entre ellos a muchos vegetarianos. Además de Plutarco, uno de los sacerdotes griegos de Delfos (cuyo ensayo «Acerca de comer carne» está considerado un clásico de la literatura, si no de la filosofía), también está Pitágoras, cuyas palabras parecen anticipar misteriosamente las de Platón. «¡Oh, amigos míos!», exclama Pitágoras:

> No ensuciéis vuestro cuerpo con comidas pecaminosas. Tenemos maíz. Tenemos manzanas que cuelgan de las ramas a causa de su peso, y uvas rebosantes en las vides. Hay hierbas de suave sabor, y vegetales que se pueden cocinar y ablandar en el fuego. Tampoco se nos niega la leche, ni la miel perfumada de tomillo. La tierra te prodiga con un generoso suministro de riquezas, de alimentos inocentes, y te ofrece banquetes que no involucran sangre ni matanzas.

¿Debemos pensar, pues, que *La República* trataba no tanto de la concepción del propio Platón sobre el Estado, como más bien de la de Pitágoras? ¿Se trata de un intento de Platón de integrarse en un antiguo debate entre los griegos vegetarianos, más que de la obra de planificación política por la que se la toma hoy en día? La respuesta se pierde entre las brumas del Monte Olimpo. Lo que parece cierto, sin embargo, es que *La República* de Platón, aunque magnífica, no debe considerarse como una tesis filosófica consistente. Quizá, como ocurre con otros diálogos, puede ser leída más bien como una mera colección de fragmentos y anécdotas divertidas hilvanados por alguien que en realidad también podría haber estado haciendo poesía.

Y (lo que es aún más extraño), aunque pensemos en Platón como en el severo titiritero de Sócrates, al que encontramos muy ocupado en *La República* prohibiendo la música y la poesía, desalentando el amor y confinando el sexo meramente al objetivo de tener hijos, en un diálogo un poco posterior titulado *El banquete*, o «fiesta de la bebida», Platón nos presenta un cuadro bastante diferente. Aquí, un alegre Sócrates recuerda las palabras de una sabia mujer, Diotima, que corrigiera sus perspectivas juveniles sobre la filosofía y que le enseñara, por el contrario, que el amor, así como la poesía que de él se ocupa, es un escalón en el camino del entendimiento y de la apreciación de la belleza y la bondad. En realidad va

más allá: el amor es la única manera de percibir las *formas ideales* de la belleza y de la bondad. Aquí, la Teoría de las Formas en sí misma, en adelante siempre atribuida a Platón, se le acredita totalmente a Diotima. Y no contento con esta muestra de autodemolición, Platón hace que su personaje de Sócrates (los historiadores creen que Sócrates, por aquella época, nunca dejó Atenas, y este banquete se celebró en las afueras de la ciudad) formule alabanzas hacia el amor personal de un modo que contrasta fuertemente con su severa defensa habitual de las relaciones «platónicas». Después de describir la fiebre psicológica que puede generar la presencia física del amado, las mismas fiebre s que en *La República* eran condenadas por «tiránicas», ¡dice que sólo ellas pueden prevenir a las «alas del alma» de resecarse y envilecerse!

O quizá tenga algo que ver una carta, a veces atribuida a Platón, en la que se declara que los textos que todo el mundo le adjudica a éste fueron en realidad escritos por Sócrates. Es aquí, en la controvertidamente llamada «Segunda epístola», donde Platón se revela como el verdadero filósofo, y Sócrates se convierte (de forma bastante tardía) en su aprendiz. De este modo es Platón, y en absoluto Sócrates (como se hace constar convencionalmente en las historias de la filosofía), el que evita sabiamente la forma escrita inferior.

Capítulo 3

Aristóteles, el aristócrata (*c*. 384-322 a. C.)

Hay una pintura al óleo bastante grande que representa a los «dos grandes» filósofos griegos de la Academia rodeados por sus antiguos discípulos. *La escuela de Atenas*, creada por el artista renacentista Rafael en el siglo XVI, cuando estas cosas volvían a estar en boga, muestra a Platón, recordado por enseñar las virtudes del misterioso mundo de las Formas, gesticulando con una mano señalando hacia arriba, como si dijera: «Contemplad la perfección de los cielos para conocer la verdad». Aristóteles, cuya filosofía, por el contrario, supuestamente empieza por la observación de los fenómenos terrestres, extiende el brazo hacia abajo, como diciendo: «Mirad a vuestro alrededor como lo que es, si queréis conocer la verdad».

Se trata de una imagen idealizada de Aristóteles, por supuesto. Diógenes Laercio, en su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, nos ofrece una visión más terrena. Aristóteles, dice, tenía una voz ceceosa, piernas muy delgadas y ojos pequeños; se complacía en vestir ropas llamativas, usaba muchos anillos y se arreglaba el pelo a conciencia. Diógenes nos recuerda que Liconte reveló que el filósofo tenía por costumbre bañarse en una tina llena de aceite de oliva tibio y, lo que es peor, que luego vendía el aceite. De hecho, la reputación de Aristóteles en vida, y durante largo tiempo después, nunca fue ni remotamente tan elevada como la de Platón. Escritores como el renombrado «escéptico» Timón el Silógrafo se mofaron de «la triste cháchara del vacuo Aristóteles», mientras que Teócrito de Cos escribió un epigrama bastante poco amable sobre él que reza como sigue:

> *Aristóteles el de la cabeza vacía levantó*
> *una tumba vacía para Hermias el eunuco,*
> *el antiguo esclavo del ilustre Eubulón.*
> *(Quien por su monstruoso apetito, prefirió*
> *el Bósforo a las arboledas de la Academia).*

El cuento filosófico

Cuando era un niño pequeño, Aristóteles fue introducido en los misterios del mundo natural por su padre, que era doctor oficial y herborista del rey de Macedonia. Seguramente fue para él una época feliz, ya que sus padres gozaban de una situación acomodada, y Aristóteles siempre estaba dispuesto a aprender. Ay, pronto se interrumpieron estos dichosos días a causa de la temprana muerte de ambos progenitores, y Aristóteles se encontró haciendo de guardia de Proxenus, el marido de su hermana Arimneste.

Proxenus, al parecer, era amigo de Platón, y seguía siéndolo cuando, a la edad de diecisiete años, Aristóteles se fue de casa para convertirse en discípulo de Platón en la renombrada Academia de Atenas. Aunque llegó allí con la sola intención de aprender la práctica de la medicina, pronto quedó fascinado por todos los demás debates que había por aquella época, sobre temas de matemática, astronomía, leyes y política.

Sus agudas y atinadas contribuciones lo convirtieron en una figura notoria, y Platón lo llamó, quizá con mordacidad, el «intelecto» de la escuela, pero, sin embargo, después de la muerte de Platón en 347 a. C., fue a Espeusipo, sobrino de Platón, a quien nombraron cabeza de la Academia, y no a Aristóteles el macedonio. Poco después, Aristóteles abandonó el continente griego con su amigo Xenócrates, para establecer una miniacademia propia en la ciudad de Assos, en lo que es hoy el noroeste de Turquía y que por entonces era un pequeño estado gobernado por Hermias.

Cómodamente instalados allí, Aristóteles y Xenócrates se concentraron en las «ciencias», particularmente en la biología. Fascinado por la enorme diversidad de la vida animal, Aristóteles trabajó sin descanso para clasificarla según una jerarquía, y de hecho aproximadamente la cuarta parte de toda su obra tiene relación con la categorización de la naturaleza, incluyendo las diferentes formas que adopta el alma en las diversas criaturas. A lo largo del tiempo identificó más de quinientas especies

animales, disecando cuidadosamente casi cincuenta de ellas. Sobresalía clasificando la vida marina y, cuando se mudó a Mitilene, en la isla de Lesbos, justo al lado de la costa turca, llegó a observar que el delfín daba a luz de la misma manera que ciertos animales terrestres, por lo que se trataba de un mamífero y no de otra especie de pez. También estudió a los delfines, además de la habilidad del pez torpedo de atontar a su presa, sin darse cuenta, comprensiblemente, de que se trataba de un *shock* eléctrico. Sin embargo, lejos del mar, sus observaciones a menudo provocan perplejidad. Declaró erróneamente que las plantas se reproducen sólo de forma asexual, y que el corazón es el centro de la conciencia en los seres humanos, y que sólo late en el pecho de los hombres. Afirmó que la parte izquierda del cuerpo es más fría que la derecha, y que el cerebro existe simplemente para enfriar la sangre, aunque reconoció la existencia de un «espacio vacío» en la parte posterior de la cabeza de cada hombre, destinada al alma.

Negó la capacidad de pensamiento en los animales, sosteniendo que sólo son capaces de tener sensaciones y apetito, y que necesitan el gobierno de los seres humanos para sobrevivir. A diferencia de Pitágoras, que había visto el alma inmortal en todas las cosas, desde la perspectiva de Aristóteles las plantas y los animales existen tan sólo para el uso de los humanos.

Aunque a veces se considera a Aristóteles como un precursor de Darwin en su teoría de que el diseño de toda la naturaleza puede entenderse considerando el «propósito» último o «final», Platón también había explicado el mundo en términos de inclinación de los objetos para ocupar su lugar adecuado (las piedras al caer, el fuego al extenderse, y así sucesivamente). En realidad, en uno de sus diálogos, el *Timeo*, Platón ofrece una teoría de evolución regresiva, en la cual el hombre, creado directamente por los dioses, degeneró rápidamente: primero en la mujer, y luego en los diversos estratos de los animales del mundo.

Al menos Aristóteles no sigue a su maestro Platón en este aspecto. Pero cuando describe la naturaleza del espacio y del tiempo, su cosmología es siempre conservadora. Pensaba que las «esferas celestes» de Ptolomeo no eran una simple metáfora, sino que se trataba de esferas de cristal de verdad, y calculó que para que el cielo funcionara correctamente debían existir unas cuantas más, llegando finalmente al poco elegante número de

cincuenta y cuatro esferas. El movimiento de los objetos celestes era constante, uniforme y circular, ya que las esferas rotaban suavemente en lo que él llamó «éter». El «vacío», sostuvo, era absurdo, e incluso si de alguna manera había vacío, el movimiento en este medio resultaría imposible.

Como la Tierra era el centro del universo, todo se disponía a su alrededor formando capas. Sobre la Tierra, todas las cosas son cambiantes y corruptibles, mientras que en los cielos todo es permanente e inmutable. El agua estaba sobre la tierra, el aire sobre el agua, y el fuego arriba de todo. Que esto era realmente así podía confirmarse mediante la observación: un objeto conformado mayormente por tierra, como una roca, caería si se lo suspende en el aire; las gotas de agua caen en forma de lluvia; las burbujas de aire atrapadas en el agua se impulsan hacia arriba, como hacen las llamas del fuego.

A Aristóteles también le parecía obvio que, cuanto más pesado era un objeto, más rápido caería. Un simple experimento práctico demuestra que esto es falso, pero a pesar de todo este error bloqueó el progreso en la física hasta que Galileo y Newton lograron demostrar que se trataba de una imposibilidad lógica y no sólo empírica.

Así, Aristóteles consideró y rechazó la teoría de Demócrito de que las cosas están hechas de átomos, deteniendo el desarrollo de la química durante doscientos años. Por una extraña simetría, como observó el científico John Tyndall en el siglo XIX, casi parecía que sus afirmaciones eran tomadas en mayor consideración como correctas cuanto más incorrectas eran realmente.

> Puso palabras en lugar de cosas, y sujetos en lugar de objetos. Predicó la inducción sin practicarla, invirtiendo el verdadero orden de la investigación, pasando de lo general a lo particular, en lugar de desde lo particular a lo general. Convirtió el universo en una esfera cerrada, en el centro de la cual colocó a la Tierra, demostrando a partir de principios generales, para su propia satisfacción y para la del mundo durante los siguientes dos mil años, que no era posible ningún otro universo. Sus nociones de movimiento eran completamente contrarias a la física. Era natural o antinatural, mejor o peor, tranquilo o violento, sin ninguna concepción verdaderamente mecánica sobre ello en el fondo de su mente. Afirmó que el vacío no podía existir, y demostró que, de ser posible su existencia, en él sería imposible el movimiento. Determinó *a priori* cuántas especies de animales deben existir, y mostró a partir de principios generales por qué los animales tenían tales o cuales partes.

O, como diría más tarde Karl Popper: «El desarrollo del pensamiento desde Aristóteles podría resumirse, pienso, diciendo que cada disciplina permaneció detenida en un estado de verborrea vacía y de estéril escolasticismo mientras utilizó el método aristotélico de definición, y que el grado en que las diversas ciencias hayan conseguido algún progreso depende del grado en que fueron capaces de deshacerse de ese método esencialista». Popper añade que el énfasis que puso Aristóteles en las definiciones llevó primero a unas distinciones «escolásticas» vacías, y luego —lo que es peor— a una desilusión por la razón misma. Éste, dice Popper, es el gran crimen de Aristóteles.

Quizá fue una suerte para el progreso, entonces, que los estudios de Aristóteles se vieran interrumpidos por un requerimiento real para que volviera a Macedonia para ayudar a educar a Alejandro Magno, el heredero al trono macedónico. Al parecer su principal misión consistió en preparar y copiar una versión especial de la *Ilíada* destinada al joven guerrero. No hay indicios de que Alejandro compartiera ninguna otra actividad con su maestro.

De regreso por fin a Atenas, Aristóteles inauguró una escuela llamada «peripatética», palabra tomada del griego «pasear», «caminar», porque Aristóteles, según se dice, solía dar sus conferencias al aire libre, mientras caminaba. Lo hiciera o no, parece haberse asegurado de que todos sus pensamientos quedaran por escrito. A lo largo del tiempo, la escuela del paseo reunió una considerable biblioteca de manuscritos, la cual, se supone, sirvió finalmente como piedra de toque de la gran Biblioteca de Alejandría. Esta biblioteca, sin embargo, fue destruida en 391 por orden del obispo Teófilo de Alejandría, quien afirmó que se trataba de un «templo pagano», pero afortunadamente para Aristóteles, unos soldados del ejército romano encontraron una colección separada de sus manuscritos en un pozo, en Asia Menor, alrededor de 80 d. C. Como estaban bien organizados, los romanos los llevaron a Italia, donde fueron cuidadosamente copiados.

FIG\. 3. Quizá fue una suerte para el progreso que los estudios de Aristóteles se vieran interrumpidos por un requerimiento real para volver a Macedonia.

Cuando, a principios del siglo V, la propia Roma cayó en poder de los «bárbaros», los manuscritos fueron a parar a Persia, donde los árabes los preservaron durante la «época oscura» de Europa. Así fue como el cristianismo reformado logró recuperarlos del «infiel», traduciendo los libros al latín durante los siglos XII y XIII. Y fue entonces cuando Aristóteles comenzó a suplantar a Platón como «el Filósofo». En realidad, sus opiniones empezaron a ser consideradas como revestidas de una autoridad casi divina: todo lo que Aristóteles afirmaba era sin duda cierto. En su auge, de acuerdo con Gil de Roma incluso había iglesias en las que cada domingo se leía la *Ética* de Aristóteles en lugar de los evangelios.

Así que ¿en qué consisten las enseñanzas aristotélicas que los persas guardaron celosamente durante centurias y que se han convertido en el texto fundacional de la cultura europea? Ya que si Aristóteles ejerció escasa influencia sobre Alejandro Magno, la tuvo ciertamente mucho mayor mil años después.

El secreto de Aristóteles

Como hemos visto, el sencillísimo método de Aristóteles consistía en observar el mundo que lo rodeaba y explicar lo que veía a partir de lo que parecía ser. Según vio, las mujeres eran mucho peor tratadas que los hombres. Decidió que ello se debía a que «las mujeres son defectuosas por naturaleza», lo cual se explicaba a su vez por el hecho de que no pueden producir el fluido masculino (semen). Los griegos pensaban que este fluido contenía pequeñas semillas que, plantadas en la mujer, crecían hasta convertirse en seres humanos. Durante el acto sexual, el hombre proporcionaba la sustancia del ser humano, el alma, lo que equivale a decir «la forma», mientras que la mujer sólo podía encargarse más tarde de la alimentación, es decir, de «la materia».

Todo esto tenía sentido para Aristóteles, ya que el mundo «material», como Platón había enseñado, era en todo inferior al mundo de las Formas. (Aristóteles intenta a menudo diferenciarse de Platón, generalmente mediante críticas desleales, pero en realidad no es más que un Platón revisado).

> Si estuviéramos examinando una cama o algo parecido, intentaríamos determinar su forma antes que su materia (por ejemplo, bronce o madera)… ya que la naturaleza formal es mucho más importante que la material.

Aristóteles se dio cuenta de que los dioses, sabiamente, habían dividido a la humanidad en dos mitades, para dejar al hombre incorrupto.

La sociedad griega seguía el mismo principio. Las mujeres estaban confinadas a la casa paterna hasta que se les eligiera un marido (cuando contaban entre diez y veinte años). La esposa se trasladaba entonces al domicilio del marido, donde se esperaba que diera cumplimiento a su función principal de dar a luz y criar hijos o, para ser más precisos, hijos varones.

Generalmente, sólo se quería como mucho una hija mujer. Si se excedía esta cantidad, era probable que se las abandonara al pie de una colina para que murieran. Los hombres atenienses tenían muchas otras formas de satisfacer su deseo sexual, aparte de con sus esposas. Había cortesanas o *hetairai*, prostitutas, o sus propias mujeres esclavas, para no mencionar la gran cantidad de muchachos y de otros hombres que había también a

disposición. La función de la esposa era principalmente la de dar a luz un hijo.

Naturalmente, la esposa no podía socializar con su marido o los amigos de éste. Los eventos sociales, incluso si tenían lugar en su propia casa, estaban estrictamente fuera de su alcance. A las mujeres acomodadas no se les permitía abandonar la casa para ir al mercado o al pozo comunitario: estas actividades estaban reservadas a los hombres o a las esclavas. En realidad, las esclavas tenían en algunos sentidos más derechos que sus amas, ya que ser esclavo estaba considerado un nivel tan bajo en el escalafón que casi no importaba la distinción entre hombres y mujeres.

Pero no todo el mundo pensaba igual. En *La República*, Platón plantea la controversia de una clase superior de «guardianes» entre los cuales el estatus doméstico de las mujeres quedaba abolido (por ejemplo, las mujeres no eran ya propiedad de sus maridos) y además debían recibir una educación idéntica a la de los hombres. Por otro lado, en el *Timeo*, afirma:

> Sólo los hombres son creados directamente por los dioses y tienen alma. Los que viven correctamente regresan a las estrellas, pero los que son cobardes o llevan vidas injustas es de suponer que se convierten en naturalezas femeninas en su segunda generación.

Aristóteles adopta este último enfoque, y agrega que el hombre debe encargarse de la mujer, porque tiene una inteligencia superior. Cabe advertir que este arreglo, según él, también es beneficioso para la mujer. Compara la relación entre hombre y mujer con la que puede establecerse entre un ser humano y un animal doméstico.

> Lo mejor para todos los animales domésticos consiste en estar gobernados por seres humanos. Porque es así como consiguen mantenerse con vida. Del mismo modo, la relación entre el hombre y la mujer es por naturaleza de tales características que el hombre es superior, la mujer inferior, el hombre gobierna y la mujer se deja gobernar.

La esclavitud es un caso similar, que beneficia tanto al esclavo como al amo. Es bueno y natural porque algunas personas están destinadas «naturalmente» a ser esclavos. La mayoría de los extranjeros pertenecen a esta categoría, aunque, al igual que los animales salvajes, primero tienen que ser conquistados. Entre los bárbaros, destaca Aristóteles, haciendo gala

de su cosmopolitismo, no se hacen distinciones entre mujeres y esclavos, porque no hay un gobernante natural entre ellos: son una comunidad de esclavos, hombres y mujeres. Y añade: «Es por esto por lo que los poetas dicen: “Es apropiado que los griegos dominen a los bárbaros”» ya que «por naturaleza, lo que es bárbaro y lo que es esclavo es lo mismo».

En uno de sus arranques de contrariedad, Aristóteles se pregunta: «¿Hay alguien que verdaderamente haya nacido con la condición natural de ser esclavo?». ¿Hay alguien para quien «semejante condición sea oportuna y correcta», o más bien podemos decir que «toda esclavitud es una violación de la naturaleza»? Afortunadamente, Aristóteles concluye que «no hay dificultad en responder a esta pregunta, sobre las bases tanto de la razón como de los hechos. Ya que el hecho de que algunos gobiernen y otros sean gobernados no sólo es necesario, sino también oportuno; desde la hora de su nacimiento, algunos están marcados por la sujeción, y otros por el gobierno». Y continúa:

> Esa persona es por naturaleza un esclavo que puede pertenecer a otra persona y que sólo toma parte en el pensamiento reconociéndolo, pero no poseyéndolo. Otros seres vivientes (animales) no pueden reconocer el pensamiento; sólo obedecen a sus sentimientos. Sin embargo, hay muy poca diferencia entre utilizar esclavos y animales domésticos: ambos prestan ayuda física en las cosas necesarias.

A los esclavos, por razones económicas, hay que cuidarlos adecuadamente. Pero, como sucede con las mujeres, no tienen derecho al ocio o al tiempo libre. No pueden poseer nada y no se les permite tomar decisiones. No son miembros de la comunidad.

> En realidad, el uso que se hace de los esclavos y la domesticación de animales no son muy diferentes, ya que el ministerio de sus cuerpos nos ayuda con las necesidades de la vida. La naturaleza ha querido distinguir los cuerpos de los hombres libres de los de los esclavos, haciendo a éstos fuertes para las labores serviles, y a los otros erguidos, aunque inútiles para estos servicios, y útiles para la vida política y en las artes tanto de la paz como de la guerra. Pero a menudo sucede lo contrario —que algunos tengan el alma y otros el cuerpo de los hombres libres—. Y sin duda si los hombres difieren unos de otros en la mera forma de los cuerpos tanto como las estatuas de los Dioses se diferencian de los hombres, todos comprenderemos que la clase inferior debe ser esclavizada por la superior. Y si esto es cierto para el cuerpo, ¿con cuánta más razón habrá una diferencia en lo que respecta al alma? Pero la belleza del cuerpo se ve, mientras que la belleza del alma no se ve. Queda claro, pues, que algunos hombres son por

naturaleza libres, y los otros esclavos, y que a causa de esta esclavitud todo es oportuno y correcto.

Una posible debilidad de esta teoría, de la que Aristóteles pronto se dio cuenta, es que la clase elevada de cuerpo y alma no necesariamente van juntas. De modo que, eventualmente, uno puede tener el alma de esclavo y el cuerpo de un hombre libre, o a la inversa. Siglos después, san Agustín dio con la solución al problema, explicando que, como es Dios quien decide quién ganará las batallas, la captura de los esclavos es la forma que tiene Dios de castigar a la gente por sus pecados. No haber reparado en esto es una de las menores culpas de Aristóteles.

Las líneas generales de la teoría política aristotélica, entonces, pueden resumirse en que la sociedad debe construirse teniendo en cuenta las formas más y menos elevadas del ser humano.

- Las mujeres son inferiores a los hombres.
- Los bárbaros («extranjeros») son inferiores a las razas civilizadas.
- Los esclavos son inferiores a todos.

Ciertamente, es así como pensaba también la mayoría de sus compañeros aristócratas de la Grecia de ese tiempo. Pero la contribución de Aristóteles fue asegurar que la misma idea básica se perpetuara en el mundo occidental durante la Edad Media y que todavía hoy se sientan sus ecos, sobre todo en el islam conservador.

Si esto se aplica a la ciencia y a la política aristotélicas, ¿qué hay (siguiendo su propia perspectiva sistemática) de su lógica y su ética, consideradas por muchos como su aporte más importante a la filosofía? En cuando a la primera, yace en el fundamento de las «leyes del pensamiento»:

- El principio de identidad: todo lo que es, es.
- El principio de no contradicción: nada puede ser y no ser a la vez.

Y

- El principio del tercero excluido: todo tiene que ser o no ser.

Sólo en filosofía puedes hacerte famoso con afirmaciones tan obvias como éstas. Sin embargo, también se explayó sobre este tema para producir una elaborada serie de «argumentos», algunos de los cuales dice que son «válidos» y otros «no válidos». El tratado llamado *Primeros analíticos* constituye el primer registro sistemático de lógica formal, y realmente siguió siendo la única «lógica» hasta el siglo XIX, cuando Frege la desechó en su mayor parte. La lógica aristotélica era lo suficientemente poderosa como para demostrar, entre otras cosas, que si Sócrates era un hombre, y los hombres son todos mortales, Sócrates también debía ser mortal. Lo que el mismo Aristóteles parece no ver, sin embargo, es la naturaleza convencional de las suposiciones. En el mundo real, las cosas pueden a la vez «ser» y «no ser», y a veces incluso estar en el medio. Una roca es a la vez grande y pequeña, dependiendo del punto de vista, e incluso puedes descubrir que no es en absoluto una roca, si la miras de cerca y te das cuenta de que está hecha de tierra. Sin embargo, el orgullo de pensar que el mundo está sometido a reglas, y de que estas reglas pueden ser dictadas por hombres como Aristóteles, el aristócrata, es muy seductora y, muchos dirían, también muy útil.

¿Y qué hay de la ética aristotélica, todavía hoy tan estudiada en los departamentos de filosofía, aunque ya no se lea en la iglesia? Muchas de las doctrinas generalmente atribuidas a Aristóteles, como por ejemplo el mérito de cumplir con la «función» que te es propia, cultivar las «virtudes» (ver «ética de la virtud») o el «justo medio» entre dos extremos indeseables, son en realidad mucho más antiguas. De hecho, Platón nos presenta estas mismas ideas de un modo mucho más poderoso y convincente. Hay, sin embargo, diferencias importantes entre la ética de Platón y la de Aristóteles. Los puntos de vista de este último sobre la moral se exponen sobre todo en su *Ética a Nicómaco*, donde comienza con una investigación acerca de las opiniones personales sobre el tema «del bien y el mal» para averiguar qué términos se utilizan, a la manera de un antropólogo social. Platón muestra claramente su desprecio por este tipo de aproximación.

La *Ética a Nicómaco* incluye una relación de lo que los griegos consideraban las grandes virtudes, ejemplificadas por el hombre «magnánimo» o el «alma recta», una persona que, según nos dicen, hablará

con voz profunda y templado tono, y que tampoco ha de ser excesivamente modesta. La idea principal es que el fin propio de la humanidad (o más bien el de los aristócratas) es la búsqueda de la *eudaimonia*, la concepción griega de una clase particular de «felicidad». «No hay nada que sea más absolutamente necesario», escribe en el Libro 2 de la *Política*, «que asegurar una vida desahogada a los ciudadanos más distinguidos, y hacer de manera que la pobreza no pueda venir en daño de la consideración que se les debe, ya como magistrados, ya como simples particulares». Esta búsqueda incidía en tres aspectos: además del mero placer, estaba el honor político, y las recompensas de la contemplación. Principalmente, claro, la filosofía (pero también valían las listas de animales).

En el siglo XVII, Thomas Hobbes diría que fue este método el que perdió a Aristóteles, ya que, al intentar basar la ética en «los apetitos humanos», eligió una medida con la cual no pueden establecerse distinciones entre lo correcto y lo incorrecto. De hecho, cabe destacar al pasar que Hobbes consideraba a Aristóteles un gran tonto, y protestaba continuamente contra los «alocados» y «diletantes» «Antiguos», refiriéndose con ello a uno solo: Aristóteles. Lo cual es una suerte de tributo.

Pero volvamos a la malévola rima de Teócrito. Curiosamente, la causa de que Hermias (un mercenario y luego un déspota) abandonara este mundo fue que lo sometieron a torturas hasta la muerte. Como se había negado a traicionar a sus amigos, entre ellos Aristóteles (que se había casado con la sobrina de Hermias y había sido muy favorecido por él), Aristóteles le estaba muy agradecido. Al escribir un himno sobre él, Aristóteles se desdijo de una afirmación suya que vale la pena citar: la de que, de las cosas de la tierra, la que envejece más rápido es la gratitud. Esta pequeña herida autoinfligida a su propio corpus de conocimiento filosófico no le causó oprobio, ya que, según estima Diógenes, tenía 445 270 líneas más[4]. Pero, como ahora sabemos, muchas de ellas también eran incorrectas. De modo que quizá tenemos que entender el gesto que imprimió Rafael en la expresión de Platón como de exasperación por lo obtuso del gran pretencioso.

II

MÁS ANTIGUOS

Capítulo 4

Lao Tsé se convierte en Nada (s. VI-V a. C.)

En China, Lao Tsé es reverenciado por ser uno de los tres grandes sabios, por ser contemporáneo de Confucio (s. VI-V a. C.) y por ser autor del taoísmo clásico, el *Tao Te Ching*[5]. Sin embargo, curiosamente, es muy poco conocido en Occidente. El profesor Kwong-loi Shun (de la Universidad de California) intenta explicárnoslo: «Muchos estudiosos modernos dudan sobre la existencia de Lao Tsé como figura histórica, y en cuanto al texto… es conocido como *Tao Te Ching*, compuesto y datado del siglo III de nuestra era».

El cuento filosófico

De cualquier modo, tanto si realmente existió como si no, nuestra historia va de que un día Lao Tsé dejó de sentirse feliz en China y quiso viajar a través del mundo. Sin embargo, un guardia lo reconoció en la frontera y se negó a franquear el paso al Gran Sabio hasta que hubiera dejado toda su sabiduría grabada en un pergamino.

Aunque indudablemente era muy sabio (o quizá más bien *porque* lo era) Lao Tsé se las arregló para llevar a cabo esta tarea en sólo algunas semanas, produciendo un volumen de algo más de cinco mil caracteres chinos. Uno de los primeros capítulos dice así:

> Había Algo indefinido pero completo en sí mismo, nacido antes del Cielo y la Tierra.
> Silencioso e ilimitado, único e inmutable, aunque impregnándolo todo sin excepción,
> puede considerarse como la Madre del mundo.
> No conozco su nombre; lo denomino «Tao»;
> y, a falta de mejor palabra, lo llamo «Lo Grande».

Habiéndole llevado el texto completo al guardia, Lao Tsé se montó en su búfalo de agua y desapareció, con dirección a Occidente. (En la China de hoy en día todavía son muy populares las imágenes de Lao Tsé montando a lomos del animal).

Las primeras copias del manuscrito datan del siglo II d. C., pero muchos suponen (como también sucede con la Biblia) que el texto tiene un origen divino, y Lao Tsé no sólo es reverenciado como su autor, o incluso como profeta, sino como un ser inmortal. Aun así, para los que lo colocan en algún sitio entre la inmortalidad y la completa no existencia, Lao Tsé nació en el siglo VI a. C. en Juren, en el Estado de Chu, y fue el autor original del *Tao Te Ching*, el «Libro del camino y de su virtud».

Sean cuales sean sus orígenes, el *Tao Te Ching* es una fuente de ideas enormemente poderosas. Una de ellas es la noción de «yin» y «yang». Se trata de dos aspectos que presentan todas las cosas de la realidad. Yin, el aspecto femenino, es oscuro, suave y flexible. Yang, el aspecto masculino, es brillante, duro e inflexible. Todas las cosas del mundo consisten en ambos elementos, y todo está en estado de flujo, cambiando para convertirse en más yin o más yang.

FIG\. 4. Le dio el texto completo al guardia y desapareció, rumbo a Occidente.

Los hombres nacen suaves y blandos; los muertos son rígidos y duros…
Las plantas nacen flexibles y tiernas; muertas, son quebradizas y secas.
Así, quien sea rígido e inflexible es un discípulo de la muerte.
Quien sea suave y adaptable es un discípulo de la vida.
Lo duro y rígido se quebrará. Lo suave y flexible prevalecerá.

Otra revelación del *Tao Te Ching* es la de que todas las cosas siguen ciertos patrones, es decir, «el camino». Los seres humanos también deben «seguir el camino» y ceder a los tiempos y a las influencias. De acuerdo con Lao Tsé, el ceder y la inactividad sin esfuerzo no sólo son la mejor manera de comportarse en los buenos tiempos, sino también el mejor modo de afrontar los problemas. Las «reglas», como las que defendía Confucio, son parte del problema. Sin embargo, las lecciones no son tan pasivas y negativas como muchos podrían suponer.

Juzgar y «ceder» ante los tiempos es también el tema del viejo *I Ching* o «Libro de los cambios», escrito quizá hacia el 3000 a. C. (lo que lo convierte en el libro más antiguo del mundo). El *I Ching* es una guía para la acción, para conseguir los mejores resultados que las circunstancias permitan. Se ha utilizado como manual práctico y como guía de actuación durante los últimos cinco mil años, consultado por granjeros y generales tanto como por emperadores y sabios. Después de todo, es parte de la filosofía que el «camino» se aplique tanto a las pequeñas como a las grandes cosas.

Uno de los capítulos del *Tao Te Ching* describe a Lao Tsé «paseando sin rumbo» entre la gente, como era habitual en él, tan entretenido como si se hallara en medio de una concurrida fiesta, sintiéndose como «un niño recién nacido antes de aprender a sonreír», y solo, sin un verdadero hogar. Continúa así:

Otros tienen más de lo que necesitan;
sólo yo no tengo nada.
Mi corazón está obnubilado y confuso.
Otros hombres resultan claros y brillantes.
Sólo yo parezco oscuro y débil.
Otros hombres son agudos e inteligentes.
Sólo yo parezco lánguido y tonto.
¡Oh! Yo voy a la deriva como las olas del mar,

sin límites, como el bien que no descansa…

¿Dónde está Lao Tsé hoy?

Lao Tsé no aparece, ni en su búfalo ni sin él, en muchos diccionarios y enciclopedias occidentales de filosofía. La *Enciclopedia Oxford de filosofía*, como se ha citado más arriba, pone en duda su existencia. El *Collins Dictionary of Philosophy* no le dedica ni una línea. Incluso la abiertamente internacional *Enciclopedia Routledge de filosofía* nos ofrece una sección titulada «Lao Tsé / Laozi» pero sólo remite a la consulta de «Dao De Djing», otra posible pronunciación de *Tao Te Ching*. En cualquier caso, bajo esta última entrada Lao Tsé desaparece nuevamente. Ni uno solo de sus grises cabellos puede encontrarse por parte alguna.

Capítulo 5

Pitágoras cuenta hasta diez (*c*. 570-495 a. C.)

«Pitágoras es uno de los hombres más interesantes y complejos de la historia», escribe Bertrand Russell en su *Historia de la filosofía occidental*. «Las tradiciones que tienen que ver con él no sólo constituyen una mezcla inextricable de verdad y falsedad, sino que incluso las más aceptadas y menos disputadas de entre ellas nos presentan una psicología bastante curiosa. Se le puede describir, brevemente, como una combinación de Einstein y Mrs. Eddy[6]. Fundó una religión, cuyos dogmas principales eran la transmigración de las almas y la pecaminosidad de comer judías. Su religión se encarnó en una Orden religiosa, que en algunos lugares tomó las riendas del Estado, y estableció una "Regla de los Santos"».

Russell nos dice (con una generosidad poco habitual en él) que aunque la teoría de Pitágoras de que «todas las cosas son números» es literalmente un sinsentido, «lo que quería decir no es un sinsentido exactamente». Le atribuye al antiguo filósofo útiles descubrimientos como las nociones matemáticas de la «media armónica», la «progresión armónica», el concepto de «números cuadrados», así como la posibilidad de convertirlos en «cúbicos». Concluye así:

> No conozco a ningún otro hombre que fuera tan influyente como él en la esfera del pensamiento. Digo esto porque lo que aparece como platonismo, al analizarlo, descubrimos que en esencia es pitagorismo. La misma concepción de un mundo eterno, revelado al intelecto pero no a los sentidos, se deriva de él. De haber sido por él, los cristianos no hubieran pensado en Cristo como en el Verbo, del mismo modo que los teólogos no hubieran buscado pruebas lógicas de Dios o de la inmortalidad. Es un tributo notable. ¿Pero es posible que sea verdad?

El cuento filosófico

Pitágoras parece haber sido un tío bastante misterioso. Como Sócrates, no dejó más que huellas, y en todo caso ningún escrito. Algunos dicen que ni siquiera existió, señalando que su nombre, *pythia* y *agoreuein*, significa literalmente «palabras del oráculo». Sin embargo, para tratarse de una figura mítica, hay muchos detalles prácticos registrados. Veamos, pues, si Pitágoras, hijo de Menesarco, fue el verdadero padre de la filosofía occidental.

La historia comienza en algún momento, no se sabe exactamente cuándo, del siglo VI a. C., cuando Pitágoras, un isleño originario de Samos, regresa a casa después de años de viajar por el mundo, incluyendo Egipto (donde al parecer fue iniciado por los sacerdotes en los secretos de su instrucción) y el misterioso «Este», hogar de los persas y de los Reyes Magos caldeos, así como de los brahmanes de la India.

Samos, sin embargo, había caído bajo el poder de un tirano, de modo que fue finalmente en el sur de Italia, en Crotona, donde Pitágoras fijó su establecimiento. Los autóctonos de aquella época eran conocidos por su autoindulgencia y ociosidad, pero en lugar de mantener un perfil bajo como extranjero, Pitágoras se ofreció a instruirlos en los méritos de la vida sencilla. Gracias a él, pronto vieron la luz los jóvenes del gimnasio, las mujeres de la ciudad y los adultos del Senado, por lo menos según el historiador Jámblico, que escribió sobre esto ochocientos años después de los hechos. Seiscientos de ellos se convirtieron en sus discípulos y se dedicaron con él a la búsqueda de la sabiduría. Se les pedía que vivieran en comunidad y con sencillez. Pitágoras tenía reglas estrictas y exigía a sus seguidores que vivieran de acuerdo con ellas. La primera era el silencio. «Él, Pitágoras, lo ha dicho» era lo único que necesitaban saber en su búsqueda de la sapiencia.

Según Jámblico, que escribió en el siglo III de nuestra era, a los monjes más jóvenes no se les permitía ver a Pitágoras, y lo escuchaban hablar a través de un velo. Se supone que las conferencias que daba (como los consejos del Oráculo de Delfos) consistían en breves palabras como éstas:

> No colabores para desmontar una carga, pero ayuda a montarla.
> Pon siempre el zapato primero en el pie correcto.
> No hables en la oscuridad.

Cuando hagas un sacrificio, hazlo con los pies desnudos.

Sólo a algunos discípulos muy avanzados, después de años de paciente aprendizaje, se les permitía hablar e incluso formular preguntas.

Entre otras reglas del pitagorismo, tan ridiculizadas por los filósofos posteriores, estaban éstas:

Abstenerse de las judías;
No tocar nunca un gallo blanco;
No permitir que las golondrinas aniden en el tejado de la propia casa;
No mirar un espejo al lado de una luz;
No remover la lumbre con hierro.
Cuando el puchero se quita de la lumbre, no dejar su marca en la ceniza, sino removerla.

De manera similar, al levantarse por la mañana, enrolla las sábanas y haz desaparecer la huella del cuerpo, y, finalmente, no te extravíes en la dicha. Russell agrega lo siguiente, y dice que todas las reglas pitagóricas eran en realidad «primitivas concepciones tabú».

FIG\. 5. «Él, Pitágoras, lo ha dicho» era lo único que necesitaban saber.

No recoger lo que se ha caído.
No romper el pan ni comer una hogaza entera.
No caminar por la carretera.
No coger guirnaldas.

No comer el corazón de los animales.
No sentarse en una medida de cuarto.

En *Sobre la adivinación*, Cicerón aporta su grano de arena a la desinformación sobre las cuestiones pitagóricas explicando que la regla de la prohibición de las judías se debía a que «tienen efectos flatulentos contrarios a la búsqueda de la tranquilidad de la mente». Esto, sin embargo, constituye probablemente tan sólo una broma soez, pero que ahora puede confundirse con un hecho histórico.

Tenían que aprender dichos, o máximas, y contraseñas. Jámblico proporciona algunos ejemplos:

¿Cuáles son las islas de los bienaventurados?
El Sol y la Luna

¿Cuál es la cosa más sabia?
El número

¿Qué es el Oráculo de Delfos?
La canción que cantan las sirenas

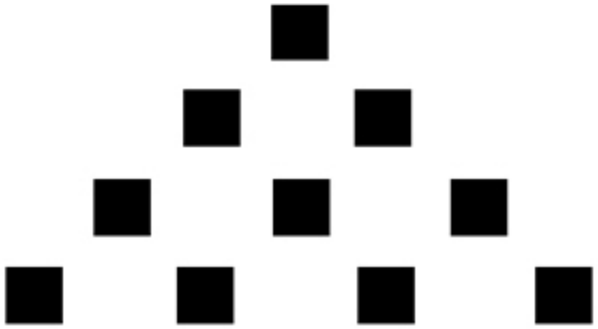
Pitágoras prohibía hacer daño a los animales porque creía que las almas de las personas estaban atrapadas dentro de ellos. Los vegetarianos de hoy en día pueden pensar que la palabra «atrapadas» es poco amable para con los animales, pero es que Pitágoras, al igual que los sacerdotes órficos, consideraba el cuerpo humano como una especie de tumba para el alma[7]. La existencia terrena era algo que tenía que sufrirse antes de reencarnar en algo mejor. Quizá en un número…, ¡quizá incluso en el número diez!

La música era central en el pitagorismo. Los pitagóricos se habían dado cuenta de que algunas frecuencias de sonido, y, más aún, las más placenteras para el oído humano, mantienen unas con otras relaciones matemáticas simples. Por ejemplo, si se reduce a la mitad la longitud de una cuerda de lira, se producirá una nota una octava más alta.

Los pitagóricos, naturalmente, pensaban que el cielo también tenía que estar en «armonía» y, mediante un sistema de pesos agregados a los extremos de las cuerdas que luego pulsaban, identificaron los fundamentos matemáticos de las leyes de la gravedad. (El mismo Newton reconoció este hecho, dos mil años más tarde, en sus *Principia Mathematica*). Munidos

con este conocimiento, imaginaron que las mismas estrellas producían un bello sonido al realizar su ronda alrededor del «fuego central». Este fuego, por cierto, no era el Sol, pero aun así Pitágoras puede ser considerado uno de los primeros filósofos en plantear un sistema detallado de los movimientos de los planetas que no insistió en que la Tierra estaba fija en el centro.

Pitágoras consideraba que el universo, de un modo extraño, consistía en última instancia en números, que realmente existían alrededor y sobre los objetos que «participaban» de ellos; cuatro sillas, por ejemplo, ofrecían una vislumbre del celestial «número cuatro». El número diez era especialmente importante, una especie de objeto triangular que consistía en cuatro líneas de cuatro, tres, dos y uno:



La Tetractys de la Década.

Contemplando la elegancia matemática del universo, revelada en los movimientos de las estrellas y los planetas, pero también en las misteriosas verdades matemáticas, la humanidad podría escapar a la corrupción terrestre y lograr la inmortalidad. Otro cronista, Aetius, recuerda cómo los pitagóricos conjuraban sus votos más sagrados no a los dioses, sino a las formas matemáticas:

> ¡Por aquel que dio a nuestra generación la Tetractys de la Década, la fuente y raíz de la naturaleza eterna!

Se cree que Pitágoras inventó la palabra «filosofía», o amor por la sabiduría, para dar cuenta de sus investigaciones sobre los misterios del

mundo de los números. También se supone que acuñó la palabra «cosmos» (cosmos), que significa «bello ornamento», para describir el universo.

En el siglo V, Proclo atribuye a Pitágoras el haber sistematizado el estudio de la matemática, que antes consistía en meras observaciones dispersas, «examinando los principios de la ciencia desde el comienzo y comprobando las teorías de manera inmaterial e intelectual».

Aristóteles nos ofrece unas reminiscencias algo desorganizadas del método pitagórico, diciendo que empieza con el «uno» y que este uno representa el «límite». Lo «ilimitado» que hay a su al rededor está «demarcado y limitado por el límite… desde lo ilimitado se configura el tiempo, el aliento y el vacío que distingue constantemente los espacios de las distintas clases de cosas». La primera cosa creada es el número. El universo que la gente conoce consiste en cosas que se distinguen unas de otras, es decir, que pueden numerarse.

Si el resto de la secuencia estaba especificado, la información se ha perdido. Aristóteles añade:

> Tal combinación de números, por ejemplo, les parecía ser la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra la oportunidad; y así, poco más o menos, hacían con todo lo demás… por último, veían en los números las combinaciones de la música y sus acordes…

Aristóteles nos recuerda también la «Tabla de los opuestos». Así como hay números pares e impares, lo limitado y lo ilimitado eran:

Uno y pluralidad
Derecha e izquierda
Macho y hembra
Inmovilidad y movimiento
Recto y curvo
Luz y oscuridad
Bueno y malo
Cuadrado y… oblongo

(Eso hace diez).

Aristóteles explica que Pitágoras asociaba números a conceptos como justicia, que es el número cuatro, o matrimonio, que es el cinco, ya que expresaba la unión del macho con la hembra (el número del macho es el

tres, y el de la hembra es el dos), pero esta teoría es en realidad más complicada.

La teoría complicada[8]

La teoría pitagórica comienza con la «unidad» del número uno, también conocido como «la Mónada». Era descrito como si se tratara de un número a la vez par e impar, también llamado par-impar. Se trata de los dos poderes opuestos presentes en la unidad, que se separa y recombina para formar el resto del mundo. Geométricamente, consiste en un punto sin dimensiones. Para los pitagóricos, es la fuente de todas las cosas. El número dos es imperfecto, ya que crea la posibilidad de la división. Geométricamente, es una línea. El número tres fue denominado «la totalidad», ya que combina el uno y el dos, y porque permite que haya un comienzo, un medio y un final. Geométricamente, el tres es la primera forma: un triángulo. El número cuatro, que representa un cuadrado, era considerado perfecto; mientras que el número diez, como puede ser creado a partir de varios números primos, también contiene todas las proporciones musicales y matemáticas, y por esto representa el mundo. Con el número cuatro, se llega al reino de los cuerpos físicos de las figuras tridimensionales (una pirámide, por ejemplo), que pueden ser construidos a partir de cuatro puntos.

Los números cinco y seis eran llamados «matrimonio», ya que combinan el dos y el tres, considerados los números macho y hembra, el primero mediante la suma, y el último mediante factoreo. El número siete era llamado «virgen», ya que no puede ser creado a partir de ningún otro. El número ocho es el primer número «cúbico», ya que es el resultado de 2 × 2 × 2, y el número nueve recibía el nombre de «horizonte» por no mejor razón que el hecho de preceder a la «Década» o número diez. El diez contiene a todos los demás números, y por eso es denominado «el universo». Puede ser construido de diferentes e interesantes maneras, sea sumando 1, 2, 3 y 4, o sumando los cubos de 1 y 3. Los pitagóricos lo consideraban una deidad y juraban (devotamente, por supuesto) por él.

(Final de la teoría complicada, al menos hasta donde vamos a considerarla).

De cualquier modo, se cuenta la historia de un estudiante pitagórico, Hipasio, que fue arrojado al mar para que se ahogara después de que compartiera con los «no iniciados» el conocimiento del difícil hecho de que algunas cualidades geométricas (tales como la raíz cuadrada de dos) no podían expresarse en absoluto como números enteros. Esto era evidentemente problemático para los pitagóricos y preferían mantenerlo en secreto.

A pesar de no ser capaz de calcular la raíz cuadrada de dos, las historias sobre los extraños poderes de Pitágoras no dejan de acumularse, como nos recuerda este fragmento:

> Una vez fue visto por mucha gente el mismo día y a la misma hora tanto en el Metaponto como en Crotón; ¡y una vez, en Olimpia, durante los juegos, se puso en pie en el teatro y reveló que uno de sus muslos era de oro!

El mismo Aristóteles señala que Pitágoras era apodado «Apolo el Hiperbóreo», siendo los hiperbóreos un pueblo mítico del que se pensaba que habitaba en las regiones del norte de Grecia. La palabra significa literalmente «la tierra que hay más allá del viento norte», considerada una utopía donde el clima era templado, el Sol producía dos cosechas al año y los ancianos se arrojaban felizmente al mar cuando decidían que ya habían vivido una buena vida.

Como si esto fuera poco, otros autores recuerdan extraordinarias hazañas de Pitágoras:

> Predicaba que un barco que se acercaba traería un cadáver.
> Mordió a una serpiente hasta matarla.
> Le hablaba al río Cosa y éste le respondía «¡Bienvenido, Pitágoras!».

No todo el mundo se dejaba impresionar con estas historias. Heráclito describe a Pitágoras como un charlatán, que robaba las ideas de otros y las

transmitía a sus seguidores como si fueran propias. Lo compara con una urraca ladrona, cuyo arte no es la sabiduría sino el engaño.

Pero muchas de las enseñanzas de Pitágoras reaparecen en Platón. Por ejemplo, en tiempos en que tales ideas eran extrañas, Pitágoras insistía en que los hombres y las mujeres eran iguales, que la propiedad debía ser comunitaria y que sus seguidores debían vivir y dormir en comunidad. Todo esto reaparece en *La República*, como estilo de vida recomendado por Platón para los guardianes; también aparece la doctrina pitagórica de las formas celestes y la brecha entre el mundo del conocimiento y el de la materia (del cual los filósofos debían mantenerse a distancia).

Además:

- En el *Menón* aparece la visión de Pitágoras sobre cómo el aprendizaje es en realidad rememoración, cuando el «joven esclavo» recuerda el teorema geométrico que lleva su nombre.
- En el *Gorgias* sale la doctrina pitagórica de que cuanto mejor se conoce algo, más se vuelve uno parecido a ello.
- En el *Timeo* hay una descripción pitagórica del universo en términos de armonías (musicales) y materia, la cual es
  revelada místicamente como hecha de formas geométricas, en especial a partir de triángulos.
- En el *Fedón* se presenta la visión pitagórica de que la filosofía es una preparación para la muerte y la inmortalidad.

De la filosofía se dice a veces que es una serie de huellas platónicas, lo que en muchos casos es verdad. Pero, de un modo bastante misterioso, si lo examinamos de cerca, ¡el mismo Platón parece consistir en gran parte en una serie de huellas de Pitágoras!

Capítulo 6

Heráclito elige el lado oscuro del río (*c*. s. V a. C.)

Heráclito era un aristócrata que vivía en la costa jónica de Grecia. Le gustaba componer epigramas filosóficos breves y algo paradójicos, lo cual más tarde le valió el sobrenombre de «el Oscuro». Su fama, sin embargo, la debe a una afirmación referente a los ríos, en apariencia totalmente inofensiva. El profesor Godfrey Vesey cita este «fragmento 12» en su minienciclopedia; dice así: «A quienes entran en los mismos ríos, aguas diferentes y diferentes les corren por encima». Vesey añade con acierto que esto llevó a Platón a negar que podamos conocer el mundo cotidiano a partir de los sentidos, «y esto lo llevó a su vez a la teoría de las Formas».

El cuento filosófico

Heráclito «floreció», como se dice a veces (cual si se tratara de algún tipo de exótica flor filosófica), en Éfeso, alrededor del año 500 a. C. Según autores posteriores, se quemó a sí mismo en una pila de estiércol, pero, ¡ay!, como sucede a menudo, esto último parece ser más una historia apócrifa que un acontecimiento realmente histórico. Como ocurre con los demás «presocráticos», se han conservado muy pocos registros de su pensamiento e ideas, sólo algunos «fragmentos». Hay cerca de cien; el más largo tiene apenas cincuenta y cinco palabras.

De esto podemos deducir que Heráclito era un acertijo. Excepto, claro, cuando se dirigía a sus conciudadanos de Éfeso. Entonces se convertía en un hombre muy grosero, y les decía, por ejemplo, que «lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos». No era tímido a la hora de menospreciar a otros filósofos, declarando que ellos mismos habían demostrado con el ejemplo que la erudición no enseña sensatez. Tampoco

trataba mejor a la población en general: afirmaba que «les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos».

En otros fragmentos más filosóficos puede verse cómo Heráclito rechaza todas las nociones místicas del origen del universo, afirmando que éste no había sido creado por nadie, sino que siempre había existido, y que lo realmente importante no era fundamentarlo a partir del examen de pequeños trozos, sino estudiar su composición, su estructura. Él pensaba que estaba hecho esencialmente de fuego, que era también el ingrediente principal del alma.

Pero el fragmento más famoso de Heráclito es el que trata del río:

> No puedes bañarte dos veces en el mismo río.

A veces se cita con más precisión de esta manera: «A quienes entran en los mismos ríos, les recubren aguas distintas cada vez». Otras veces, de esta otra: «No puedes bañarte en el mismo río dos veces, ya que el agua fresca siempre fluye sobre ti».

Ya tenemos cuatro versiones diferentes de esta frase desde el comienzo del capítulo, pero esto, al fin y al cabo, resulta muy natural. Después de todo, esta observación se ha utilizado siempre como una especie de metáfora sobre la naturaleza de la realidad en general, y el «heraclitismo» se convirtió en una doctrina encapsulada por Platón como perspectiva de que «todo fluye».

Durante el último siglo, Heráclito fue reinventado como una especie de físico cuántico pionero, que no se metía tanto en ríos como en campos de energía. Werner Heisenberg, el inventor del «principio de indeterminación», aunque sus puntos de vista sólo necesitaban un pellizco para ponerlos completamente al día, escribió:

> La física moderna está en cierto sentido muy cercana a las doctrinas de Heráclito. Si reemplazamos la palabra «fuego» por la de «energía» podemos repetir sus afirmaciones palabra por palabra desde nuestro punto de vista moderno. La energía es de hecho la sustancia de la que están hechas todas las partículas elementales, todos los átomos y, por lo tanto, todas las cosas, y es también la energía la que las mueve… La energía puede ser llamada la causa fundamental de todo cambio que se produce en el mundo.

Pero el mismo Platón parafraseaba a Cratilo, que antes que él determinó por sí mismo lo que Heráclito había querido decir. La idea de Cratilo de que todo cambia permanentemente fue empleada más tarde por Empédocles, que embelleció la otra noción heraclítea de un mundo continuamente dividido por dos cosas evocadoramente llamadas «fuerzas», el «amor» y la «lucha», para revelar su carácter esencial. El mundo se convierte en una esfera de amor perfecto en el que se ha infiltrado la lucha, como un remolino.

¿De quién fue la idea, entonces? ¿De Heráclito, de Cratilo o…? El asunto sigue cambiando. Pero en cualquier caso, la observación sobre los ríos, quizá más prosaica de lo que parece, tiene que ver con la naturaleza de la experiencia humana. Todo el tiempo nos encontramos con cosas que se nos aparecen de modo diferente, pero detrás de la apariencia de diversidad hay una unidad más importante y más fundamental: «Las cosas frías se entibian, lo tibio se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece». Heráclito no está diciendo que los sentidos nos engañan, ya que añade que «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero».

Fig. 6. El mundo es una esfera de amor perfecto en la que se ha infiltrado la lucha, como un remolino.

Incluso la vida y la muerte son como una misma cosa, continúa Heráclito. «Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez». Los opuestos se unifican con el cambio: se trocan uno en el otro. Y el cambio es la realidad fundamental del universo. La perspectiva más elevada, la «divina», ve todos los opuestos: «día y noche, invierno y verano, paz y guerra, abundancia y hambre», todo es lo mismo. Con la perspectiva divina, incluso lo bueno y lo malo son lo mismo.

Dos mil años después, el profesor Hegel encontró en el vórtice arremolinado de la unidad de los opuestos de Heráclito la simiente de una nueva «filosofía mundial», los orígenes de la lógica especulativa, y la noción histórica del perpetuo cambio. La batalla de Hegel entre la tesis y la antítesis, en búsqueda de la síntesis, le llevó directamente al materialismo dialéctico de Marx y a la ideología fascista de los poderes purificadores del conflicto y de la guerra. Pero Heráclito mismo había declarado: «Debes saber que la guerra es algo común a todas las cosas, y que la lucha es justicia». Es sólo el ardor de la batalla lo que puede «probar que unos son buenos, y otros, meros hombres, convirtiendo a los últimos en esclavos y a los primeros en amos».

En realidad, hay otra manera de ver a Heráclito. Al tiempo que él delineaba su teoría del cambio perpetuo y cíclico, el sabio chino Lao Tsé explicaba la naturaleza cíclica del Tao manifiesta en la famosa interrelación del yin y el yang.

Pero ésa es otra historia.

Capítulo 7

Hipatia sostiene la mitad del cielo (*c*. 370-415)

Hipatia —por lo menos según Lucas Siorvanes en *Routledge Concise Encyclopedia of Philosophy*— fue una neoplatónica «famosa por sus charlas públicas sobre filosofía y astronomía, y su actitud directa para con el sexo». Añade que era también «un animal político», con un agudo sentido de la virtud práctica. Presumiblemente a resultas de una u otra de estas características, fue asesinada por una turba de cristianos «y ha permanecido como una mártir de la historia de la filosofía».

El cuento filosófico

Quizá sea Hipatia la más famosa de las «mujeres perdidas de la filosofía». Se dice de ella que fue la filósofa neoplatónica y matemática más sobresaliente de su tiempo. A la edad de treinta años su reputación se había extendido hasta las remotas tierras de Libia y Turquía. Hija de Teón, un profesor de matemáticas y astronomía del Museo de Alejandría, fue considerada aún más brillante que su padre, además de hermosa y modesta, lo que al parecer su padre no era en absoluto. En aquella época, Alejandría, bajo los romanos, era el centro literario y científico del mundo, y era una ciudad que se jactaba de tener en su territorio magníficos palacios, la Biblioteca y Museo de Alejandría y diversas e influyentes escuelas de filosofía. La vida intelectual florecía a pesar de que la antigua polis estaba siendo arrasada por las batallas entre cristianos, judíos y paganos.

Hipatia era pagana, y una suerte de «platónica» o, como diríamos hoy en día, una librepensadora. Pero aunque el gobierno romano cristiano de Alejandría perseguía a los judíos y a los paganos, este mismo gobierno la honró con una posición sin precedentes, asalariada, como cabeza de la

escuela de Plotino. Según un cronista, Nicéforo, esto se debió a que destacaba en todas las disciplinas y superaba con mucho a todos los demás filósofos, no sólo a los de su tiempo, sino también a los anteriores. De cualquier modo, durante quince años estuvo al frente de esta prestigiosa institución, enseñando las sutiles artes de la geometría, las matemáticas, las obras de Platón y Aristóteles, astronomía y mecánica. Se dice que los estudiantes, tanto hombres como mujeres, viajaban desde todas las regiones para estudiar con ella. A causa de su dedicación, honestidad y seriedad, «todos la respetaban y reverenciaban», dice Nicéforo, y parece que, incluso en aquella sociedad rígidamente dominada por hombres, a ella le resultaba natural guiarlos.

FIG\. 7. A los treinta años su reputación se había extendido hasta Libia y Turquía…

Pese a todo, muchos de sus oyentes masculinos se enamoraron de ella, en un caso de manera tan profunda que parecía que el enamorado en

cuestión estaba decidido a quitarse la vida. Enterada de esto, Hipatia desgarró sus vestiduras, revelando su belleza, y dijo: «*Voilà!* ¡He aquí aquello de lo que estás enamorado, amigo mío!». (De hecho, Hipatia se casó con otro filósofo y fue amante del emperador Arcadio).

En sus conferencias, se concentraba en la lógica y las matemáticas, y escribió tratados sobre geometría y aritmética, secciones cónicas y una guía para construir un «astrolabio», sea lo que sea eso[9]. En cualquier caso, ninguna de sus obras ha sobrevivido más que a través de cartas de otros estudiosos donde se las menciona. Aparentemente, eran muy buenas, y un cronista dice que tocaban el cielo y que Hipatia era el epítome de la elocuencia y una estrella incomparable en el firmamento de la sabiduría.

San Cirilo, el obispo cristiano de Alejandría, habiendo oído esto, tuvo sin embargo una opinión divergente, y ordenó su cruel muerte a manos de los monjes nitrianos, una secta de fanáticos cristianos. La sacaron de su carruaje por la fuerza y la llevaron a la iglesia más cercana, donde fue descuartizada viva con caracolas afiladas, antes de ser finalmente quemada. Aunque los rastros corporales que dejó fueron pocos —y dejemos de lado los filosóficos— al menos hay un cráter lunar que lleva su nombre. No muchos filósofos han recibido este honor. (Apuntemos de pasada que san Cirilo incitó numerosas matanzas contra los judíos residentes de la antigua ciudad. A pesar —o quizá a causa— de sus incontables crímenes, terminó convirtiéndose en un teólogo cristiano muy respetado).

En realidad, mucho de lo que se ha publicado sobre la vida de Hipatia es ficción escrita durante los siglos XIX y XX. La más creativa es una emocionante crónica sobre la educación y la vida de Hipatia, compuesta en 1908 por Elbert Hubbard, que se inventó casi todo para compensar la falta de evidencia histórica. Incluso inventó citas atribuidas a Hipatia, y hasta tenía un cuadro «de aspecto antiguo» para ilustrar la obra que la representaba de perfil.

Esto nos conduce convenientemente a un punto importante de la historia de la filosofía, sobre el cual mucho es, ciertamente, lo que se ha inventado. Las enseñanzas de los filósofos más antiguos persistían tan sólo en las mentes y en la memoria de sus oyentes, e incluso si entonces eran escritas sobre «papel», se trataba de papiro, un material muy frágil que se desintegra

cuando se humedece. Por esta razón, incluso los registros escritos son en su mayoría «copias de copias», con todos los pequeños errores que se deslizan con facilidad en este tipo de tarea. Añadamos a esto que la mayoría de los escritos filosóficos se han traducido de otras lenguas: la filosofía griega ha sido transmitida del árabe al latín y vuelta a traducir al griego hasta terminar finalmente en las diversas lenguas modernas.

La invención del papel, ¡y de Internet!, han colaborado para que los errores se propaguen con mucha más eficacia. Las crónicas sobre la vida de Hipatia de Elbert Hubbard en *Little Journeys to the Homes of Great Teachers* parecen haber sido escritas para niños, pero (según Sarah Greenwald y Edith Prentice Mendez) fueron mencionadas por estudiosos recientes, como Lynn Osen en *Women in Mathematics* (MIT Press, 1974), por no mencionar a *Fordham Univesity's Medieval History Course*, disponible en la web. En estos textos aprendemos que, como parte de la planificación de la educación de su hija, Teón estableció un régimen de entrenamiento físico («pesca, equitación y remo»: una fuente muy poco fiable, *Hypatia: Her Story*, de D. Anne Love) para asegurarse de que su cuerpo gozara de tanta salud como su bien ejercitada mente. Asentimos con aprobación cuando leemos que su padre le aconsejó no dejar que ningún rígido sistema religioso tomara posesión de su vida, excluyendo el descubrimiento de nuevas verdades científicas.

Es agradable oír que Hipatia descubrió que «todas las religiones dogmáticas formales son falaces y nunca deben ser aceptadas como definitivas por ninguna persona respetable», así como el consejo de Teón a su hija de «reservar tu derecho al pensamiento, ya que incluso pensar mal es mejor que no pensar en absoluto». No es sorprendente descubrir que, como resultado de la influencia paterna, Hipatia se convirtió en una acérrima defensora del pensamiento racional y científico griego, y que realizó viajes a Italia y a Atenas, donde fue estudiante de la escuela de Plutarco el Joven. Su lealtad hacia esta escuela de pensamiento, sin embargo, como nos recuerdan Hubbard y otros autores, la llevaría finalmente a la muerte. No es asombroso que Hipatia dijera una vez: «La vida es como deshojarse, y cuanto más viajamos más verdades podemos comprender. Para entender las cosas que están en el umbral de nuestra puerta la mejor preparación es

comprender las que están más allá de ella». Hubbard también nos recuerda sus palabras:

> Las fábulas deberían enseñarse como fábulas, los mitos, como mitos, y los milagros, como caprichos poéticos. Enseñar supersticiones como si fueran verdades es algo terrible. La mente de los niños las aceptan y las creen, y sólo con gran dolor o incluso tragedia pueden, más tarde, ser liberados de ellas. De hecho, los hombres lucharán por una superstición con la misma prontitud que si se tratara de una verdad; o incluso con una prontitud mayor, ya que una superstición es tan intangible que no puedes refutarla, mientras que la verdad es un punto de vista, y por lo tanto es posible cambiarla.

Por otro lado, todo el mundo debe reservarse el derecho al pensamiento, ya que «incluso pensar mal es mejor que no pensar en absoluto».

Son éstos pensamientos muy finos, y muy apropiados para la reina de las matemáticas de Alejandría. Es una pena, verdaderamente, que nunca los haya enunciado. Las citas son pura invención, puro guión. Hipatia, que se sepa, nunca abandonó Alejandría, y el elegante retrato que se ha estandarizado fue inventado por Hubbard para ilustrar su libro. La única cita contemporánea a su tiempo de la obra matemática de Hipatia es la introducción de Teón a un comentario sobre el libro III de Ptolomeo en *Almagesto*. Teón describe la edición como «preparada por la filósofa, mi hija Hipatia». El otro registro de la matemática de Hipatia nos viene de Hesiquio, en el siglo VI, quien nos dice que «escribió un comentario sobre Diofanto, el *Canon de astronomía*, y un comentario sobre las cónicas de Apolonio».

Apolonio de Perga vivió en el siglo III a. C. y estudió en Alejandría. Los nombres de las curvas matemáticas, «parábola, elipse, hipérbole», son suyos, y sus ideas influenciaron no sólo a Ptolomeo en sus estudios sobre las órbitas planetarias, sino también a Descartes y a Fermat en el siglo XVII en su desarrollo de la geometría analítica. El rol de Hipatia en el avance de la geometría podría ser uno de sus logros perdidos.

Las horrorosas circunstancias de su muerte, que parecen tan poco plausibles, están registradas con relativa fiabilidad por Sócrates Escolástico, un historiador cristiano del siglo V (que no tenía razones para inventar una historia que ponía a la Iglesia en tan triste papel), y también destaca sus

grandes logros en ciencia y filosofía, superando a todos los otros filósofos de su tiempo.

Las cartas atribuidas a uno de sus estudiantes, Sinesio de Cirene, también hablan de su enseñanza y su filosofía. Estos escritos no mencionan su matemática, pero se refieren a Hipatia en términos de «la filósofa» y «la más reverenciada filósofa». Una razón suficientemente buena para incluirla en este libro.

III

FILOSOFÍA MEDIEVAL

Capítulo 8

Agustín, el hipócrita (354-430)

«La influencia de Agustín en la filosofía occidental es superada en duración, alcance y variedad sólo por la de Platón y Aristóteles», escribe Mark Jordan en la *Enciclopedia Routledge de filosofía*. «Agustín fue una autoridad no sólo en la Alta Edad Media, cuando a menudo era la única, sino también en tiempos modernos».

¿Una autoridad en qué materia, sin embargo? Innegablemente, en el arte de pecar. Los estudiosos creen que la preocupación de Agustín por el pecado original, o lo que los puritanos llamaban «depravación innata», fue consecuencia de su embarazo ante los cambios de la pubertad, que se revelaban al mundo cuando se bañaba desnudo (como era costumbre en esa época) en los Baños Públicos. Esto es lo que piensan los eruditos de la psicología freudiana, pero los eruditos de la teología no estarían del todo de acuerdo, ya que sostienen que el principal interés de Agustín consistía más bien en algo así como hablar directamente con Dios. Aunque no lo consiguió, los filósofos, en atención a la temprana versión agustiniana del «*cogito*» de Descartes y a sus discusiones sobre el tiempo y el libre albedrío, han tendido a agruparlo junto con los teólogos más que con los psicólogos, y lo han tratado como a un Filósofo Muy Importante.

El cuento filosófico

En su obra principal, la muy celebrada autobiografía titulada *Confesiones*, Agustín comienza discutiendo su naturaleza malvada y describe cómo a los dieciséis años de edad, mientras estaba fuera del colegio («forzado por las necesidades familiares»), «se formó en mi cabeza un matorral de concupiscencias que nadie podía arrancar».

En este punto, Agustín nos introduce con delicadeza en el malsano tópico de las… hum… erecciones no deseadas.

> Sucedió pues que aquel hombre que fue mi padre me vio un día en los baños, ya púber y en inquieta adolescencia. Muy orondo fue a contárselo a mi madre, feliz como si ya tuviera nietos de mí; embriagado con un vino invisible, el de su propia voluntad perversa e inclinada a lo más bajo.

Afortunadamente, su madre Monica, una católica devota, a diferencia del resto de los integrantes de esa pecadora familia, no estaba tan contenta; santa Monica (como luego sería llamada):

> se estremeció de piadoso temor; aunque yo no me contaba aún entre los fieles, ella temió que me fuera por los desviados caminos por donde van los que no te dan la cara, sino que te vuelven la espalda. ¡Ay! ¿Me atreveré a decir que tú permanecías callado mientras yo más y más me alejaba de ti? ¿Podré decir que no me hablabas? Pero ¿de quién sino tuyas eran aquellas palabras que con voz de mi madre, fiel sierva tuya, me cantabas al oído? Ninguna de ellas, sin embargo, me llegó al corazón para ponerlas en práctica. Ella no quería que yo cometiera fornicación y recuerdo cómo me amonestó en secreto con gran vehemencia, insistiendo sobre todo en que no debía yo tocar la mujer ajena.

Ay, como un comentarista reciente escribe con reprobación: «A los dieciséis años, no pudo contener su lujuria y pecó. El nombre de la mujer involucrada no se conoce». Dicho de otro modo, Agustín, que había nacido en Tagaste, una ciudad provincial romana del norte de África, tuvo una relación con una joven que conoció en Cartago, donde estudiaba. Ella le dio un hijo y fue su concubina durante más de una década (hasta que Monica le encontró una mejor).

A los treinta años, Agustín se había convertido en el experto en retórica de la corte del sacro emperador de Roma en Milán, en un tiempo en el que ese tipo de puesto se traducía directamente en poder político. De cualquier modo, le disgustaba la vida en la corte con todas sus intrigas y politiqueos, y llegó a lamentarse un día que montaba en su carruaje para entregar una pieza retórica (un gran discurso) en estos términos: «Un mendigo borracho de la calle tiene una existencia mucho más despreocupada que yo». Para colmo, Monica, que lo había acompañado a Milán, dispuso para él un matrimonio arreglado, la única condición para el cual era que abandonara a su concubina. Sin embargo, como todavía faltaban dos años para que su

nueva novia estuviera en edad de casarse, se enredó entretanto con otra mujer. De este período es su famosa plegaria «*Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*», «Dame castidad y continencia, pero todavía no».

Entonces, un día, no mucho después, mientras estaba con un amigo, Alipius, Agustín escuchó una voz, parecida a la voz de un niño, que repetía: «¡Agustín! ¡Agustín! ¡Toma la Biblia y lee!». Agustín cayó en la cuenta de que se trataba de una exhortación divina para abrir las Escrituras y leer el primer pasaje que encontrara. El libro se abrió en la Epístola a los romanos, 13:13-14. Y leyó lo siguiente:

> Como en pleno día, procedamos con decoro: nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias.

Es sorprendente lo que puedes encontrar al abrir un libro al azar. Sea como sea, Agustín quedó muy impresionado. A la edad de treinta y dos años, como parte de su reforma, recibió el bautismo del obispo Ambrosio en vísperas de Pascua (a la vez que su hijo y su amigo Alipius). Monica se conmovió mucho por este gesto, pensando que sus plegarias habían sido atendidas. Murió al cabo de poco tiempo.

Unos años después, Agustín volvió al norte de África, pero ahora como asistente del arzobispo de Hipona, a quien acabó reemplazando al cabo de poco tiempo. Más tarde, comenzó a escribir sus *Confesiones*, *La ciudad de Dios* y muchas otras obras, que se convirtieron en declaraciones oficiales de la Iglesia. La tentación de la atracción sexual consiste en saltárselas todas.

Para Agustín y su madre, la conexión entre el deseo sexual y cometer pecado era natural o, más bien, inevitable. En *El matrimonio y la concupiscencia*, Agustín deja claro que, desde su punto de vista, la lujuria es el vehículo del «pecado original», un término para designar el «primer pecado» cometido en el Jardín del Edén, originalmente acuñado por Tertuliano de Cartago (un nombre que le iba bastante bien) en el siglo II de nuestra era. Cabe destacar que, para Tertuliano, la procreación en sí misma es buena. Pero para Agustín:

> Al llegar el acto de la procreación, la misma unión lícita y honesta no puede realizarse sin el ardor de la pasión. […] Todos los niños que nacen de esta concupiscencia de la carne, en cuanto hija del pecado, y también madre de muchos pecados cuando consiente en actos deshonestos, están encadenados por el pecado original.

Sí, Adán y Eva *podrían* haber tenido sexo sin lujuria, dice Agustín, pero eligieron en cambio hacerlo con lujuria. Así como un pájaro carpintero puede desarrollar sus actividades sin lujuria, del mismo modo pueden hacerlo las personas durante el acto sexual. Pero eligen no hacerlo. Tengamos en cuenta que su capacidad para elegir es bastante limitada, ya que los seres humanos son libres sólo en el sentido de «libres para pecar», como explica Agustín en «Sobre la corrupción y la gracia» (*De Correptione et Gratia*). Dios es bueno, pero como todos nacemos malos, se sigue que incluso alguien (como él mismo) capaz de hacer el bien, sólo puede hacerlo gracias a Dios. Todos los demás son *massa damnata*, la horrible masa de los malditos. De entre todos ellos, Dios, mediante Sus inescrutables designios, ha escogido sólo a un pequeño número para salvarlos, y sólo éstos pueden actuar sin pecar.

Es para ellos, la minoría salvada por una gracia inmerecida, para quienes Agustín escribe en *La ciudad de Dios* (*De Civitate De i*): «He ahí la visión de Dios, una alegría que sólo podemos discernir vagamente en el momento». En cuanto al resto, «he ahí la segunda muerte, en la que sus cuerpos resucitados serán objeto de tormento eterno por las llamas que infligirán dolor sin consumir el cuerpo». Sin duda, el grado de tormento es proporcional a la gravedad del pecado, ¡y aún peor! «Aunque la duración es la misma en todos los casos, tienen que sufrir sin límite, ya que sufrir menos que esto sería contravenir la escritura y mermar nuestra confianza en la eterna bendición del pequeño número que Dios ha salvado» (*De Civitate Dei*, Libro XXI, sección 23, para aquellos que quieran leerlo en voz alta en la iglesia). ¡Ay de mí!, para usar una de las frases características de Agustín.

San Agustín era también un gran defensor de la moral de la esclavitud, que remontó al «justo» Noé, quien «estigmatizó el pecado de su hijo» con ese nombre y estableció el principio de que los buenos tienen derecho a utilizar a los pecadores. Así lo explica en *La ciudad de Dios*: «Así pues, la

primera causa de la servidumbre es el pecado; que se sujetase el hombre a otro hombre con el vínculo de la condición servil, lo cual no sucede sin especial providencia y justo juicio de Dios, en quien no hay injusticia y sabe repartir diferentes penas conformes a los méritos de las culpas». Durante el diluvio, todos excepto un puñado de hombres fueron apartados como pecadores.

¿Pero cómo supo Agustín todo esto? Después de todo, no sale en la Biblia. No importa que la Biblia nunca mencione el «pecado original» como tal, y en realidad la idea de Agustín de que las generaciones actuales deben hacerse responsables de la Caída de Adán está en flagrante contradicción con algunos pasajes, como por ejemplo Ezequiel 18, donde se afirma que sólo el pecador morirá y que sus hijos son inocentes. De hecho, al igual que Tertuliano, la autoridad que Agustín reconoce es únicamente la de Dios en persona. Agustín consideraba que las «revelaciones» eran verdaderas, aunque aparentemente estuvieran en contradicción directa con la Biblia. «La revelación divina, no la razón, es la fuente de toda verdad». Las verdaderas normas éticas celestiales no están formuladas por la sola razón, sino que son reveladas por Dios. La verdad cristiana no descansa en la excelencia teorética o en la consistencia lógica; es verdadera porque su fuente es Dios. Y, como el obispo Orígenes antes que él, Agustín interpretó las Escrituras de forma alegórica. La Biblia, creía él, ha sido velada por Dios para discernir a los dignos de los indignos entre aquellos que Lo buscan. Las ambigüedades sólo proveen nuevas facetas de la verdad, para que ésta pueda ser descubierta.

En cambio, es una secta cristiana, los maniqueos, la autoridad que Agustín se decide a consultar. De joven, Agustín había sido un defensor entusiasta de los maniqueos, aunque más tarde se convirtiera en su enemigo declarado, escribiendo largo y tendido sobre sus perversos errores. Los maniqueos, que (como Agustín) estaban influenciados por Platón, creían que hay una lucha perpetua entre los dos eternos principios de la Luz y las Tinieblas, y que nuestras almas son partículas de la Luz que han sido atrapadas por las Tinieblas del mundo físico. La lección que le ofrecieron a Agustín fue la de que toda la creación (la carne) es mala. El sexo, en particular, es pecado, sin excepción del que se lleva a cabo dentro de la

institución del matrimonio y con fines de procreación. Incluso le aconsejaban a cualquiera que tuviera un bebé que lo abandonara de inmediato en la ladera de alguna colina, de modo que pereciera. Pero, ahora se daba cuenta Agustín, los maniqueos no estaban siendo muy perspicaces. No era suficiente con evitar el sexo: ¿acaso el pecado y el egoísmo no se encuentran ya en el infante, que gorgojea celosamente en el pecho de su madre? «Tengo la experiencia de un niño que conocí», escribe Agustín.

> No podía aún hablar, pero se ponía pálido y miraba con torvos ojos a su hermano de leche. […] No hay inocencia en excluir de la fuente abundante y generosa a otro niño mucho más necesitado y que no cuenta para sobrevivir sino con ese alimento de vida.

O recordemos, como hace profusamente Agustín, el incidente del peral. Era el tiempo de su despreocupada juventud cuando Agustín y sus amigos robaron unas peras del jardín de un vecino. Como las peras en realidad estaban pasadas, él no tenía hambre y, en cualquier caso, tenía mejores peras en casa, no pudo explicar el hecho más que atribuyéndoselo, evidentemente, a la «detestable malicia que amé; lo que amé no era lo defectuoso, sino el defecto mismo». No parecía ser nada más ni menos que un acto de total deliberación, que reflejaba (como diría Hannah Arendt muchos años después, a propósito de los campos de concentración nazis) la «banalidad» del mal, tanto más claramente en su aparente insignificancia. Pero Agustín acaba por darse cuenta —en un súbito arrebato de inspiración de que él nunca podría haberse interesado por sí mismo en esas peras. Lo hizo porque estaba con sus amigos. «¡Oh, enemiga amistad!». Es la amistad —la insondable *seductora* de la mente la verdadera fuente del mal. Hay un encanto engañoso en la fraternidad, en la misma camaradería de grupo. «Así como también es dulce para los hombres la amistad, que con sabroso nudo hace de muchas almas una sola». Pero al abrazar este bien menor, «así es como fornica el alma: cuando se aparta de ti, busca fuera de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti». Dice Agustín: «De haber andado solo no habría cometido tal hurto, ya que no me interesaba la cosa robada sino el hurto mismo y no habría de cierto hallado gusto en ello sin una compañía».

Sin embargo, esta fornicación social es difícil de eliminar. Ya en el Libro 10 y muchas confesiones más tarde, después incluso de clasificar los usos tolerables y los pecaminosos de la comida y la música, Agustín es todavía incapaz de decidir la categoría de la conversación y la compañía de los amigos. «En los otros géneros de tentaciones tengo algún arbitrio y facultad para examinarme a mí mismo, y conocer en qué disposición me hallo, pero en esta materia casi no hay medio alguno por donde conocerlo». Su pena al morir su madre y más tarde un amigo le recuerda cuán lejos se encuentra todavía de Dios. ¡Peor! Una vez sacudido por la muerte de este amigo, siempre anticipará la muerte de otros, aferrándose a las amistades pasajeras con mayor tenacidad, sintiendo la pérdida aun antes de que ocurra, descendiendo todavía más hacia un estado egocéntrico, más y más abajo… ¡Ay! La fábula de la sociedad humana, la ilusión de la propia trascendencia, «es lo que amamos en nuestros amigos».

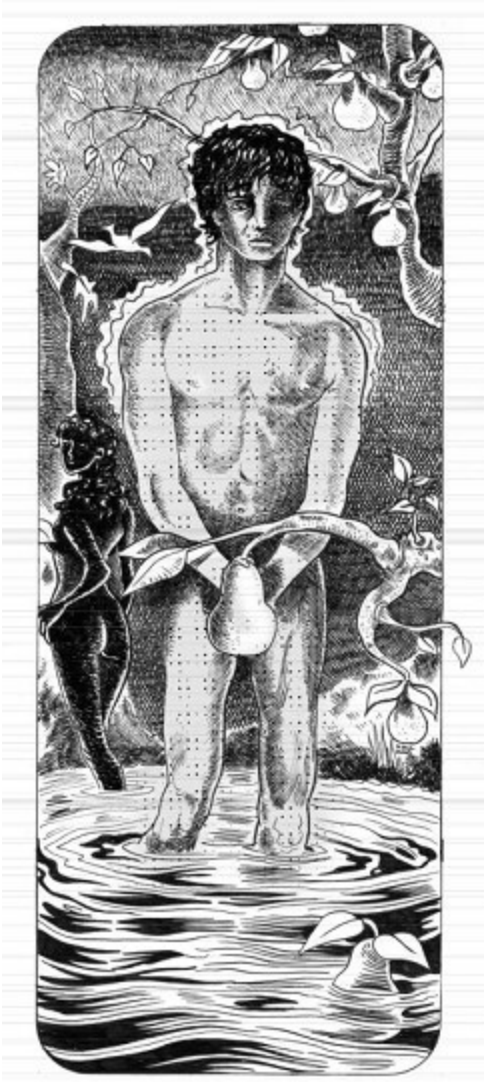


Fig. 8. Ay, la raza humana es, más que cualquier otra de las especies, social por naturaleza. «¡Oh, enemiga amistad!».

De este modo, las *Confesiones* describen la amistad como una «simpatía adúltera», declarando que «todas las relaciones humanas, incluso las más nobles amistades, pueden transmitir el pecado original». Puede parecer rudo, pero (como recuerda Agustín a sus lectores de *La ciudad de Dios*) la lujuria, o «concupiscencia carnal», reside en el alma, no en el cuerpo. Cuando un alma es atraída —con perversión o de otro modo— a otro cuerpo, o alma, o a ambos, se genera una relación o transacción social. La «concupiscencia amistosa» es un trance oscuro, de difícil control, y que

presenta complicaciones para volver a los límites privados de uno, las cosas buenas que han sido creadas por Dios.

Ay, la raza humana es, «más que cualquier otra especie», social por naturaleza. Más aún, como somos una raza que muere desde su nacimiento, no hay manera de sustraernos de la desesperación y permanecer cuerdos sin abrazar la orgullosa y masiva «fábula» de la grandeza social y la inmoralidad.

Así pues, ¿qué podemos hacer?

Afortunadamente, hay una manera de evitar este peligroso mal: Agustín nos anuncia que la justicia nos viene de la muerte. ¡Alegría! «Entonces se le dijo al hombre: "Morirás por tus pecados". Y ahora se les dice a los mártires: "Muere, en lugar de pecar"».

Ya por entonces, algunos intelectuales cristianos se quejaron de que Agustín hacía parecer que había sido el demonio el creador de la humanidad. Les parecía absurdo afirmar que los niños estaban ya traspasados por la culpa en el vientre de sus madres, y creían que esto contradecía el amor y la justicia de Dios. Algunos se quejaron de la influencia maniquea que se dejaba sentir en las descripciones de Agustín sobre el mal y el mundo terrenal. Un monje galés llamado Morgan pero conocido como Pelagio, argumentó que, como el pecado es una aflicción del alma y no del cuerpo, no puede ser transmitido a través del sexo, generación tras generación. Insistió en que las personas pueden elegir entre el bien y el mal, y que más que nacer pecadores, la gente no tiene excusas para cometer pecado. También quería reformar la Iglesia y criticó a Agustín por favorecer a los adinerados, afirmando que un hombre rico seguramente está perdido para el Señor. Agustín se alarmó ante el desprecio del monje por el rito del bautismo, así como por la perspectiva de que los ricos (que, evidentemente, lo eran por la gracia de Dios) tuvieran que arruinarse distribuyendo sus riquezas entre las masas fornicadoras en lugar de ceder sus tierras a los monasterios católicos. De modo que persuadió al papa, no sin cierta dificultad, de que «excomulgara» a Pelagio. El monje fue

obligado a volver a Gran Bretaña y permanecer allí durante el resto de su vida. ¡Ay, verdaderamente!

Capítulo 9

Santo Tomás de Aquino discute la existencia de Dios (1225-1274)

Tomás de Aquino tenía sobrepeso, sufría de hidropesía y tenía un ojo grande y otro pequeño, detalle que lo hacía parecer permanentemente ladeado. De niño se mantenía en silencio casi todo el tiempo y, cuando finalmente hablaba, por lo general lo que decía no tenía nada que ver con la conversación que se estaba sosteniendo. De modo que decidió hacerse filósofo y monje. En eso tuvo mucho éxito.

De hecho, en 1323 Tomás fue canonizado (proclamado santo) por el papa Juan XXII, y en 1567 (con más pompa) fue reconocido como «doctor de la Iglesia», y en adelante sería llamado oficialmente «Doctor Angélico». En 1879, en el Concilio de Trento, cuando la Iglesia se enfrentaba al escepticismo de la revolución industrial, se recurrió, además de a la Biblia, a los escritos de Tomás. Después, el papa León XIII recomendó a Aquino ante los creyentes como su más seguro guía hacia los valores cristianos, y como lectura esencial para los estudiantes de teología. Sin embargo, el camino de Tomás hacia la santidad no careció de obstáculos. Ante todo, durante su camino para ingresar en el monasterio, dos de sus hermanos saltaron de entre unos arbustos y lo raptaron, para hacerlo luego prisionero en un castillo y ofrecerle toda clase de tentaciones. Aún peor, en 1277 el arzobispo de París intentó que Tomás fuera condenado formalmente por hereje.

Pasar de herético en 1277 a santo en 1323 constituye toda una resurrección… ¿Pero cuál fue el verdadero Tomás?

El cuento filosófico

De todas las obras principales de Tomás, ninguna lo es tanto como su *Summa Theologica*, o «compendio de teología». Se trata de un verdadero *magnum opus*, y consiste en más de 518 preguntas y 2652 respuestas. El Doctor Angélico trabajó en ella durante siete años, entre 1266 y 1273. La *Summa* está escrita, según el estilo de los tiempos, en forma de «disputas». A la gente del Medioevo, y no sólo a sus filósofos, les encantaban estas disputas formales (conocidas como *obligationes*) en las que los oponentes estaban obligados a asentir, disentir o bien a dudar de las afirmaciones planteadas. El primero que se contradecía a sí mismo perdía. Una celebrada disputa involucraba la teoría de Aristóteles que plantea que los objetos similares a las lanzas caen sin remedio directamente al suelo cuando son arrojados debido a la presión del aire, que los empuja en su trayectoria. En este caso, se consideró que el aristotélico había perdido cuando tuvo que considerar si afilar la punta de la lanza ocasionaría alguna diferencia. Pero, para Aquino, ésta era tan sólo una cuestión trivial. La primera disputa de la *Summa Theologica* trata, en cambio, de la naturaleza de la teología, mientras que la segunda discurre sobre la existencia de Dios.

Los filósofos, para no mencionar a la Iglesia, han tendido a enfatizar los argumentos del Aquinate *a favor* de la existencia de Dios en mucha mayor medida que sus excelentes, auténticos y contundentes argumentos en contra. Al tocar este tema, probablemente esperaba mejorar los argumentos que había sostenido el otro santo Tomás dos siglos antes que él. En 1077, después de mucho pensar, Tomás Anselmo presentó su prueba de la existencia de Dios, conocida como «argumento ontológico». Este argumento, planteado en forma de plegaria a Dios, comienza con una descripción Suya como «algo tan grande que nada mayor puede ser concebido».

La lógica de este argumento es que como todo el mundo acepta que —por definición— Dios es el ser más grande que puede concebirse y, en segundo lugar, que Dios existe por lo menos en tanto que podemos formarnos un concepto de Él (es decir, existe «en el entendimiento»), sólo necesitamos dar un pequeño paso más para darnos cuenta de que Dios también existe «en realidad». Y este paso es posible gracias a la tercera e ingeniosa premisa del argumento, que afirma que algo que existe en

realidad, además de en teoría, es más grande que algo que sólo existe en el entendimiento. Como Dios es el ser más grande que puede concebirse, debe existir en la realidad tanto como en el entendimiento. Los monjes consideraron que esta demostración de la existencia de Dios constituía un triunfo. Pero tenía una debilidad: limitaba la existencia de Dios a una mera definición. Aquino pensó que podía hacerlo mejor.

Los argumentos de Aquino sobre la no existencia de Dios

Como parte de la investigación titulada «Si Dios existe», Aquino observa que parecería que Dios no existe, ya que si una de dos cosas contrarias es infinita, su contraria sería completamente destruida. Como por «Dios» entendemos algo infinitamente bueno, se sigue que, si Dios existiera, el mal no existiría. Sin embargo, el mal existe en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

En segundo lugar, añade con brío, «no se deben agregar elementos de forma innecesaria en una explicación». Parecería que podemos explicar todo lo que hay en el mundo suponiendo que Dios no existe. Todos los efectos naturales pueden remitirse a causas naturales, y todos los efectos artificiales encuentran su causa en la razón y la voluntad humanas. Así pues, no hay necesidad de suponer que Dios existe.

Reflexionando sobre las posibles debilidades de este argumento, la refutación de Aquino del primer punto es muy poco entusiasta. Recuerda meramente que san Agustín señaló que «como Dios es el bien supremo, no permitiría ningún mal en su obra a menos que fuera tan omnipotente y bueno que pudiera hacer surgir el bien incluso de lo malo». Aquino no lo dice, pero queda bastante claro que esta afirmación ni se acerca a la solución del problema. Evidentemente, un Dios todopoderoso y bondadoso podría y debería preferir hacer surgir lo bueno de lo bueno. ¿Por qué originar lo malo?

La discusión de Aquino sobre los argumentos contra la existencia de Dios es bastante más detallada. «Debe decirse que la existencia de Dios puede probarse mediante cinco vías», comienza con vehemencia (o quizá en

realidad fuera con fatiga). «La primera vía, así como la más obvia, se basa en la existencia del movimiento. Es verdadero y de hecho evidente a nuestros sentidos que algunas cosas del mundo se mueven. Todo lo que se mueve, sin embargo, lo hace a causa de otra cosa, ya que nada puede moverse a menos que ese movimiento esté potencialmente en él». Éste es el primer punto. Sin embargo, ¡ay!, es incorrecto: el error de Aristóteles se repite a lo largo de los siglos. Quizá es por eso por lo que los compañeros de clase de Aquino lo llamaban el «buey mudo».

Llegados a este punto, Aquino muge con fuerza. El fuego, que es caliente en acto, causa un cambio o movimiento en la madera que, siendo caliente sólo en potencia, se vuelve caliente en acto. «Pero es imposible que algo pueda ser la misma cosa en potencia y en acto al mismo tiempo, aunque puede ser diferentes cosas en potencia y en acto», concluye, ofuscado. Por ejemplo, lo que es caliente en acto no puede al mismo tiempo ser frío en acto, aunque puede ser caliente en acto y frío en potencia. Por otro lado, es imposible que algo pueda moverse a sí mismo, porque esto implicaría que simultáneamente mueve y es movido. Así, cualquier cosa que se mueva debe ser movida por otra cosa, y así sucesivamente. Esto, sin embargo, no puede extenderse al infinito, porque si lo hiciera no habría un primer motor y, consecuentemente, no habría cosas movidas, porque estas cosas movidas son tales siempre y cuando sean movidas por un primer motor… De este modo, es necesario retrotraernos a un «primer motor» que se mueve sin ser movido, y esto es lo que todo el mundo denomina «Dios». ¡Tachán!

El argumento de Aquino es simple y bastante poco convincente, en comparación no tanto con la ciencia de hoy en día como más bien con la de los antiguos, por ejemplo la de Zenón y las sutilezas de sus paradojas sobre el movimiento (como la de la flecha que, aparentemente, se mueve y al mismo tiempo permanece estática).

Una segunda prueba de la existencia de Dios supone también una cadena de efectos, pero esta vez Aquino se explaya en la noción de «posibilidad y necesidad», un tema muy apreciado por él. Pero, de nuevo, el buey parece atascarse pronto. «Si es posible que una cosa en particular no exista, debe haber habido un tiempo en que no existía nada en absoluto»,

muge inconsistentemente. «Si esto fuera cierto, sin embargo, nada existiría ahora, ya que algo que no existe sólo puede pasar a la existencia mediante algo que ya exista. Si hubo un tiempo en el que nada existía, entonces nada podría haber comenzado a existir, con lo cual ahora no habría nada, lo cual es claramente falso… Así, debemos postular la existencia de algo que es necesario y que debe su necesidad a ninguna otra cosa más que a sí mismo». Y, otra vez, esto es lo que todo el mundo llama «Dios». Sin embargo, deberíamos preguntarnos, si antes de que el universo fuera creado no existía el tiempo, ¿qué significa decir «antes de que hubiera tiempo»?

Dándose cuenta de que esto no llevaba a ningún sitio, Tomás planteó su siguiente argumento adoptando un cariz más platónico. Para que las cosas sean verdaderas, grandiosas, nobles, o *lo que sea*, dice, debe existir otra cosa que sea «más verdadera, más grandiosa, más noble, *et cetera*»; «ya que, como dice Aristóteles, las cosas más verdaderas tienen más ser… Así, hay algo que es la causa de la existencia, la bondad, y cualquier otra perfección en todas las cosas, y…».

Finalmente, considera la idea, también aristotélica, de que las cosas han sido diseñadas y parecen tener una función o «fin», como una flecha que vuela en cierta dirección porque el arquero así la ha dirigido. «Vemos que algunas cosas que no tienen cognición, como los cuerpos naturales, tienden a un fin, como se deduce del hecho de que siempre (o, por lo menos, habitualmente) actúan de la misma manera, y no por accidente, sino porque así están diseñadas. Las cosas que no tienen la capacidad del conocimiento tienden a un objetivo, sin embargo, siempre y cuando estén guiadas en esa dirección por algún ser cognoscente y comprensivo, como en el caso de una flecha y su arquero». Así pues, debe existir algún ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan al fin que les corresponde, y a este ser lo llamamos «Dios».

Como a menudo se ha observado, si un argumento funciona, no necesitas otro, y si de todas formas produces otro, éste tiende a minar el primero. Aquino propuso cinco. Quizá por esto Martin Luther llamó a la *Summa Theologica* «la fuente del caldo original de toda herejía, error y estrago sobre los Evangelios».

Sin embargo, muchos comentaristas religiosos contemporáneos todavía tienen a Aquino en muy alta estima. Recientemente encontré este texto en Internet, en un portal llamado «Trinity Communications». Para este experto anónimo, Tomás «se encuentra entre los más grandes escritores y teólogos de todos los tiempos», y su *Summa Theologica* continúa imponiendo el estándar todavía hoy. Lo que es más destacable, sin embargo, es que a pesar de su gran fama, Tomás:

> siempre fue modesto, un perfecto ejemplo de simplicidad y bondad infantiles. Era suave de palabra y amable en el trato… Cuando alguien pecaba por debilidad, Tomás lamentaba el pecado como si fuera suyo propio. La bondad de su corazón brillaba en su rostro, de tal forma que nadie podía mirarlo y permanecer desconsolado. Resultaba inspirador cómo sufría con los pobres y los necesitados. Se desprendía felizmente de toda vestimenta o cualquier otro artículo que pudiera dar. Nada consideraba superfluo en sus esfuerzos de aliviar las necesidades de los demás. Después de su muerte, su compañero y confesor de toda la vida testificó lo siguiente: «Siempre he sabido que era tan inocente como un niño de cinco años. Ninguna tentación carnal arraigó en su alma, y nunca consintió el pecado mortal».

Pero esto es avanzar demasiado. Volvamos, pues, a los humildes orígenes de Tomás. De hecho, Aquino provenía de una familia italiana de muy buen pasar, y tuvo muchos hermanos, todos los cuales fueron criados para que lograran grandes cosas. Al mismo Tomás le ofrecieron una sinecura al frente de una abadía benedictina, como sucesor de su tío. Sin embargo, Tomás rehusó, alegando que prefería convertirse en dominico, es decir, un «monje mendicante» de los que renuncian a cualquier riqueza terrena. Así que, de camino al monasterio dominico, dos de sus hermanos, que se habían vuelto tan siniestros como no se ha visto desde Caín y Abel, lo raptaron, lo arrastraron por el camino y lo hicieron prisionero en un castillo. Allí, intentaron apartarlo del sacerdocio y de su hábito de monje, pero Aquino se negó, con lo que acabaron por encerrarlo en una torre. Pero como los monjes agradecen cualquier ocasión que permita la reflexión tranquila, todo esto tuvo pocos efectos discernibles en Tomás.

G. K. Chesterton, el novelista y filósofo a media jornada del siglo XX, relata esta historia grandiosamente:

> Aceptó el encarcelamiento con su acostumbrada compostura, y probablemente no le importara mucho si lo dejaban filosofar en una mazmorra o en una celda. Ciertamente, hay algo en la manera en que es contada toda esta historia que sugiere que durante gran parte de su extraña

> abducción fue llevado como una pesada estatua de piedra. Sólo uno de los relatos que hay de su cautiverio lo muestra furioso; de hecho, lo muestra más furioso de lo que nunca lo estuviera antes o después de este episodio.

Y así fue que sus hermanos introdujeron en la celda a «una cortesana especialmente apetecible y muy pintada», con la idea de tentarlo a un escándalo. Chesterton relata entusiasmado lo que pasó después:

> Es en este momento cuando podemos ver a esta enorme y agitada figura en actitud activa, o incluso animada; y realmente estaba Aquino muy animado. Se levantó de un salto de su silla, cogió un tizón del fuego, y se puso a blandirlo como si fuera una espada candente. La mujer, naturalmente, dio un grito y huyó, que era precisamente lo que él quería; pero es extraño imaginar lo que debe de haber pensado de ese hombre enloquecido de monstruosa estatura haciendo malabarismos con las llamas e intentando aparentemente quemar la casa. Todo lo que hizo Aquino, sin embargo, fue cerrar la puerta y asegurarla con un hierro una vez que la mujer salió de la estancia; y entonces, con una especie de impulso que parecía un violento ritual, se dirigió a la puerta y dibujó sobre ella, con el tizón, una gran mancha negra en forma de cruz. Luego regresó, arrojó el tizón al fuego y se sentó en la misma silla de antes, la silla de la sabiduría solitaria, la silla de la filosofía, ese secreto trono de contemplación, del que nunca volvió a levantarse.

Es una buena crónica, aunque parece descuidar un detalle notable: «Después de ahuyentar a la tentadora, dos ángeles bajaron hasta él y le ciñeron la cintura con un cinturón de castidad». O eso al menos es lo que sostiene el otro experto teológico de Trinity Communications en Internet, a la vez que aconseja a sus lectores «comprar o construir tu propio cinturón de castidad, fácil de hacer con una cuerda de hilo trenzada o de tela suave». (Y añade que «los cinturones de castidad St. Joseph están disponibles en algunas tiendas católicas», lo que Aquino nunca hubiera aprobado, ya que estaba en contra de los negocios y del comercio en general). Pero por lo menos hay uniformidad de opinión sobre el buen carácter de Aquino, aunque todavía perdura el desafío de averiguar, para la gente que cree que el sexo está mal, cómo continuar existiendo una vez que la actual hornada haya desaparecido.

De cualquier modo, cuando Tomás finalmente escapó, o más precisamente, cuando su familia perdió toda esperanza de hacerlo cambiar de idea y lo dejaron ir, se fue a estudiar filosofía aristotélica a Colonia, con el famoso fraile dominico Albert Graf von Bollstadt, también conocido como Alberto Magno, o «Doctor Universalis», nombre que recibió al ser

canonizado. Alberto es considerado uno de los padres del escolasticismo, responsable de la exitosa unión de la teología cristiana y la filosofía aristotélica. Y Aquino fue su pupilo estrella.

El doctor Universalis le encargó a Aquino pequeños trabajos de anotación y exposición, y lo convenció para dejar un poco de lado su timidez y participar en los debates. Chesterton relata con cariño lo que sucedió después de que Alberto averiguara divertido que su discípulo había sido apodado «buey sordo» por sus compañeros de colegio: «Lo habéis llamado el buey mudo, y yo os digo que este buey mudo mugirá tan fuerte que con sus mugidos llenará el mundo».

Fig. 9. Sus hermanos introdujeron en su habitación a «una cortesana especialmente apetecible y muy pintada» con la idea de tentarlo a un escándalo…

Esto sucedía en un tiempo en que las nuevas traducciones de Aristóteles a partir del árabe se encontraban ya en circulación, causando el caos evangélico. Habían sido utilizadas para proporcionar una base filosófica al islam por teólogos como Averroes, Al-Farabi y Avicena, y en el judaísmo por Rabbi Moses ben Maimon, más conocido como Maimónides. Alberto

Magno y Tomás emprendieron la misma tarea desde el cristianismo. Armado con una traducción del griego hecha para Aquino por su colega dominico Guillermo de Moerbeck, nuestro héroe comenzó a estandarizar los términos del debate y a detectar herejías. Cuando no se dedicaba a esto, o a estudiar las Escrituras, caminaba rápidamente en círculos por los claustros, dando furiosas zancadas.

Una de las opiniones más representativas de Aquino es la que planteó respecto a las «Guerras justas». Podemos otorgarle el título especial de «Argumento de la tautología», ya que supone elementos de propia justicia para decidir qué guerras son «justas».

Comienza con bastante firmeza diciendo que una guerra es justa cuando empieza y es controlada por la autoridad del Estado o gobernante, pero luego afirma que «debe haber una causa justa» y que «la guerra debe ser para el bien, o contra el mal». En años recientes, quizá a causa de encontrar aquí una debilidad en las obras del Doctor Angélico, o tal vez debido a que con estas afirmaciones Aquino daba vía libre a muchas guerras, la Iglesia católica agregó dos reglas más: la guerra no puede sino constituir la última opción y debe ser afrontada en condiciones proporcionales.

Aquino también escribió sobre el estatus de esclavo, el cual, como hemos visto, muchos filósofos (siguiendo a Aristóteles) consideraban bastante justificable. Él está de acuerdo, arguyendo que algunos hombres pertenecen a otros, en el sentido de que los hijos pertenecen a los padres (pero no, por supuesto, a sus madres). Además, añade, «los hombres de excepcional inteligencia toman el mando de forma natural, mientras que aquellos que son menos inteligentes pero de físico más robusto parecen haber sido diseñados por la naturaleza para actuar como sirvientes».

Como evidencia adicional de esta necesidad, señala la naturaleza jerárquica de los cielos, donde algunos ángeles son superiores a otros. Gentilmente, sin embargo, Aquino añade que los esclavos, como los hijos, tienen algunos derechos restringidos, «ya que después de todo son hombres».

Por otro lado, el préstamo de dinero, afirmó (siguiendo a Aristóteles) es *antinatural*, y en realidad Aquino va más allá que su antecesor, ya que dice que el comercio en general padece de cierta «inhonestas». «Inhonestas» no

quiere decir exactamente «deshonestidad», sino «algo que no vale la pena», o quizá «algo no muy bello». De este modo tan cuidadoso, Aquino escribió sobre muchas cosas más o menos parecidas. Dadas las circunstancias del siglo XIII, dejó constancia de un ejercicio epistolar sorprendentemente activo, respondiendo a preguntas —a menudo bastante ridículas— de completos desconocidos. Si alguien, por ejemplo, le preguntaba si los nombres de todos los bienaventurados están escritos en un pergamino expuesto en el cielo, contestaba: «Hasta donde puedo ver, no es ése el caso; pero no hay daño en afirmarlo».

Ante la más complicada cuestión de «Si los herejes deben ser tolerados», su respuesta en la *Summa* (segunda parte de la segunda parte, cuestión 11, artículo 3, bajo el mismo encabezado) es menos firme:

> En los herejes hay que considerar dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos hay en realidad pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, sino también la exclusión del mundo con la muerte. En realidad, es mucho más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar la moneda con que se sustenta la vida temporal. Por eso, si quienes falsifican moneda, u otro tipo de malhechores, justamente son entregados, sin más, a la muerte por los príncipes seculares, con mayor razón los herejes convictos de herejía podrían no solamente ser excomulgados, sino también entregados con toda justicia a la pena de muerte.

Su reputación de hombre tolerante, sin embargo, le viene de la siguiente calificación del veredicto, donde sugiere que como la Iglesia «está a favor de la conversión de los que yerran», no debería condenar de buen principio sino sólo «después de una primera y segunda amonestación». A continuación, si el delincuente es obstinado, la Iglesia velará por la salvación de los demás «separándolo de sí por sentencia de excomunión, así como entregándolo al tribunal secular para su exterminio del mundo mediante la muerte». Como dice san Jerónimo: «Hay que remondar las carnes podridas, y a la oveja sarnosa hay que separarla del aprisco, no sea que toda la casa arda, la masa se corrompa, la carne se pudra y el ganado se pierda». Se le acredita a Aquino el prescribir, en cambio, procesos que favorezcan el arrepentimiento.

Aquino tampoco era categórico (como sí lo fue Agustín) sobre la habilidad de los devotos cristianos para evitar la condenación eterna. Recuerda que en los tiempos de Noé, la humanidad entera estaba sumergida

por el Diluvio, y sólo ocho personas se salvaron en el Arca. El Arca es la Iglesia y las ocho personas que se salvaron significan que muy pocos cristianos serán salvos, «porque hay muy pocos que renuncian sinceramente al mundo, y aquellos que renuncian a él sólo de palabra no pertenecen al misterio representado por esa Arca».

De modo que el mismo Doctor Angélico, después de sopesar todas las razones, pros y contras, en su inmensa sabiduría, concluyó finalmente que la gran mayoría de los católicos (dejando de lado a todos los demás) están malditos. Esto se debe a que «la beatitud eterna sobrepasa al estado natural».

Aunque con esto enfrentaba a la mayoría de sus compañeros del monasterio con una eternidad sin esperanzas de piedad, de escapar de los gusanos, del fuego insoportable, de la insoportable sed, *et cetera et cetera*, santo Tomás les ofrece algún consuelo al sentenciar que, en el camino al infierno, sólo se utiliza una forma de tortura: el dolor que ocasiona el fuego. Para aquellos que no van al infierno, hay una recompensa adicional, ya que «para que los santos puedan disfrutar en mayor abundancia de su beatitud y de la gracia de Dios» se les permite ver los castigos de los condenados. Sobre esta importante cuestión, Aquino dice que:

> Nada hay que negar a los benditos que pertenezca a la perfección de su beatitud. Todas las cosas son mejor conocidas al compararlas con su contrario, porque cuando los contrarios son puestos juntos se vuelven más conspicuos. Porque para que la felicidad de los santos sea más deleitable y para que ellos a su vez puedan rendir más copioso homenaje a Dios, se les permite ver con toda perfección el sufrimiento de los malditos.

Las personas delicadas quizá no quieran ver cómo torturan a sus congéneres, pero esta gente carece entonces del entusiasmo apropiado. Los que sufren, después de todo, se han ganado el castigo muchas veces al hacer cosas como… eh… practicar sexo, o abrir negocios y vender mercancías. El panadero, el carnicero (sin duda) y el vendedor de velas… todos ellos merecen estar allí.

Algunos se preguntan perplejos si el Infierno y el Purgatorio se encuentran en realidad en el mismo sitio. Santo Tomás de Aquino cita a Gregorio Magno (quien a su vez se inspira en san Agustín): «Así como en el mismo fuego brilla el oro y humea la paja, en el mismo fuego arde el

pecador y se purifica el elegido». Aquino concluye que probablemente hay dos localizaciones del Purgatorio: uno está dentro de la Tierra, cerca del Infierno de modo que pueden compartir el mismo fuego. La otra localización se sitúa sobre la Tierra, entre nosotros y Dios. Esto es una deducción filosófica en toda su pureza y poderío.

Sin embargo, incluso si las medievales advertencias de Aquino, dejando de lado sus argumentos aristotélicos, nos parecen hoy caducas, su método continúa siendo impresionante, un regreso al estilo socrático y la apertura del examen filosófico de cuestiones de gran importancia. Si (al igual que Kierkegaard varios siglos después) insiste en que hay cuestiones divinas que debemos aceptar sólo por la fe, también subraya que no pueden ser opuestas a la razón, sino que, más bien, la sobrepasan. Los argumentos, escribe, deberían basarse «no en artículos de fe, sino en los razonamientos y afirmaciones de los mismos filósofos». Y continúa:

> Si entonces hay alguien que, con orgullosa presunción de su supuesta sabiduría, desea desafiar aquello que hemos escrito, no permitamos que lo haga en cualquier esquina o en presencia de los niños, que no tienen poder para decidir en cuestiones tan dificultosas. Dejémoslo cuestionarnos abiertamente, si es que se atreve. Me encontrará para confrontarlo, y no sólo a mi ser insignificante, sino a muchos otros cuyo estudio es la verdad. Batallaremos con sus errores o proporcionaremos una cura a su ignorancia.

Para Aquino, las verdades religiosas y las verdades científicas o filosóficas, lejos de ser contradictorias, son simplemente dos caras de la misma verdad y, en realidad, se complementan unas a otras. Se necesita tanto de la sensación como del pensamiento para comprender el universo, y de la revelación para comprender lo divino. Dicho esto, «si el único camino que puede tomarse para el conocimiento de Dios fuera sólo el de la razón, la raza humana permanecería entre las más negras tinieblas de la ignorancia».

Dante le concedió al Doctor Angélico un pináculo en el paraíso, un poco más arriba que Aristóteles, y dijo de él que tenía un «agudo discurso» e «inflamada cortesía». Ay, como ha dicho recientemente Colin Kirk, «la tolerancia es incompatible con la verdad divinamente inspirada expresada en términos de lógica aristotélica».

Uno de los actos finales de Aquino consistió en ser llamado por las autoridades de la Iglesia para defender el estatus del conocimiento religioso

contra la proclama de Sigerio de Brabante de que algunas cosas pueden ser verdaderas en teología aunque se demuestre su falsedad en ciencia y filosofía. Aquino estaba preocupado por ganar la disputa para prevenir que la Iglesia viera mermada su autoridad en materia de conocimiento. Después del debate, sus seguidores aplaudieron una abrumadora victoria y la consideraron un logro consagratorio del que debía sentirse orgulloso. Sin embargo, súbitamente, Aquino dejó de escribir. Lo que sucedió fue, al parecer, lo siguiente: el 6 de diciembre de 1273, mientras decía misa, el filósofo experimentó una visión divina. Y cuando lo apremiaron para que volviera a coger la pluma, replicó: «Se me ha revelado que todo lo que he escrito no es más que un montón de paja. Ahora espero el final de mis días».

Y aunque no tenía más de cincuenta años, murió tres meses después.

IV

FILOSOFÍA MODERNA

Capítulo 10

Descartes, el diletante (1596-1650)

Y aquí tenemos a Descartes, con quien, nos han dicho hasta el hartazgo, comienza la «verdadera» filosofía. «Podemos decir que ya estamos en casa», escribió Hegel en su magnífica *Historia de la filosofía*, «y, como los navegantes después de una travesía por el mar agitado, podemos gritar "¡Tierra!", ya que con Descartes comienza en verdad la cultura y el pensamiento de los tiempos modernos».

De modo que quitaos por favor el sombrero para reverenciar a Descartes, «padre de la filosofía moderna», soldado, científico, geómetra, filósofo. Pero «¿cómo procedió?», pregunta el profesor F. E. Sutcliffe, y responde rápidamente.

> Rechazando como absolutamente falsa cualquier afirmación sobre la cual pudiera tener la más ligera razón de duda, y comprobando luego si quedaba algo que fuera totalmente indudable… Pero mientras que Montaigne concluyó que los escépticos tenían razón al afirmar que la mente humana es incapaz de alcanzar cualquier certeza, Descartes, en un momento en que el tema parece concluido, plantea su proposición: «Pienso, luego existo».

El cuento filosófico

Pero Descartes, además de una leyenda filosófica, es un individuo histórico. Y las investigaciones del caballero y militar que escribió las *Meditaciones* y el *Discurso del método* pueden verse como el producto de un egoísta o como la obra de un «genio». A los veintitrés años, Descartes pregonaba confiadamente que había descubierto una «ciencia nueva», y anunciaba su intención de revelarla por completo en un libro. Pero, quizá a causa de su continuo temor al ridículo, no pudo terminarlo y, después de años de

revisiones, cayó en el olvido. La misma suerte correría su siguiente proyecto, las treinta y seis «Reglas para la dirección de la mente», e incluso el siguiente, «Elementos de metafísica». De hecho, a mitad de su vida, Descartes no había publicado nada y se corrían rumores de que era un *celebris promissor* —un gran prometedor— que alardeaba mucho, pero no producía nada.

Sin embargo, Descartes aún no había acabado. En una carta a su amigo monje, Marin Mersenne, escribió que mientras que sus antiguos trabajos necesitaban sin duda ser modificados, abandonados y reescritos con los nuevos conocimientos que había adquirido, tenía ahora una nueva obra que por fin estaba más allá de cualquier corrección, «sea cual sea el conocimiento nuevo que adquiera en el futuro».

Un poco irónicamente, ésta era la obra de la que pronto se anunciaría que presentaba la «duda metódica». Lo que en realidad había pasado es que, al acercarse al ominoso jalón humano de los cuarenta años, Descartes había decidido compendiar —o tal vez sería mejor decir «preparar»— una «colección» de todas sus obras no publicadas, que se titularía «Proyecto de una ciencia universal que permita elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección». Fue entonces cuando decidió que quizá era mejor quitar todas las referencias en primera persona. Excepto en el prefacio, que se convirtió, por el contrario, en casi una reseña autobiográfica de cómo descubrió «el método» o, más precisamente, de cómo descubrió astutamente esas «muchas cosas». Con el tiempo, sin embargo, su simpatía por esta parte del escrito lo llevó a degradar los pasajes más científicos, mucho más largos, a un apéndice en el que expresa que aborrece la publicación ya que «interfiere con su libertad de pensamiento», pero que quiere permitir al lector inspeccionar un trabajo reciente… El «Prefacio» se convirtió entonces en el plato principal de la obra, que ahora requería un nuevo título: «Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en la ciencia».

Pero para el ojo moderno, la marca del demócrata, del «moderno», radica precisamente en que Descartes escribe en primera persona. No sólo cuando reflexiona en su habitación caldeada sobre la posibilidad de que un demonio lo engañe, o cuando recuerda sus impresiones sobre la cera cuando

se derrite o desaparece, sino también en los originales escritos científicos sobre la luz y la geometría: en el centro de todo ello está el joven Descartes, explicando detenidamente sus descubrimientos.

Esto, entonces, era parte del encanto del estilo filosófico tan personal de Descartes, pero incluso así, la novedad era menor de lo que le puede parecer a alguien que no esté familiarizado con la tradición francesa del siglo XVII. De hecho, Descartes estaba imitando los populares escritos de Montaigne, cuyos *Ensayos*, que consisten en observaciones cuidadosamente autorreprobatorias, deleitaban a los aristócratas franceses desde hacía ya cincuenta años. Descartes incluso comienza el *Discurso* con una astuta referencia a su predecesor, cuando dice que el «sentido común» es «la cosa mejor distribuida del mundo». Sin embargo, Montaigne había añadido que esto se debía simplemente a que nadie parece insatisfecho con su parte. Descartes, en cambio, no ofrece ninguna nota de humor.

Pero Montaigne no es la única fuente no reconocida de Descartes. Como conviene a alguien educado con los más severos y ortodoxos maestros jesuitas, Descartes repite en su filosofía muchos de los credos de san Agustín. El «método de la duda» no incluye dudar sobre opiniones que parecen ser particularmente plausibles. El mismo san Agustín se refirió a la asistencia de la «revelación divina» al enfrentarse a las incertidumbres del conocimiento humano; Descartes reinterpreta este concepto y le da el nombre de «luz natural», diciendo que todo lo que nos parece obvio —«todo lo que percibimos clara y distintamente»— ha de ser verdadero. Ay, deja abierta la posibilidad de que otros puedan ver bajo la luz natural verdades de las que nosotros queremos dudar. Sin embargo, en la nueva geometría del conocimiento de Descartes, la deducción se basa en identificar estas certezas, etiquetándolas como verdades claras, y luego acrecentándolas y expandiéndolas. Así, por ejemplo, habiendo descubierto que es «imposible» dudar de la existencia de sus pensamientos pero enteramente posible imaginar la no existencia de su cuerpo, Descartes concluye que la «cosa pensante» es una sustancia separada, totalmente independiente del cuerpo. Y explayándose sobre esto concluye que los animales no tienen alma por ser brutos inconscientes, meras máquinas.

Para Descartes, que ahora investiga el reino de la física, la esencia de lo cotidiano, del mundo observable, es la «extensión», es decir, el peso, la longitud, la anchura, el lugar. Convierte estos atributos en literalmente universales: la totalidad de la materia debe ser la misma en todos lados del universo. Así le ofreció a la ciencia unos basamentos aparentemente sólidos para poder construir sobre ellos, aunque incluso con una comprobación modesta la estructura empieza a tambalearse. Un ejemplo es su «ley de las colisiones», que Leibniz pronto refutó.

La ley de las colisiones de Descartes establece que cuando un objeto choca con otro objeto mayor (como una piedra que impacta contra una pared), se impulsa hacia atrás con igual velocidad, pero cuando colisiona con otro menor (como un canto rodado que aplasta una mosca) se separan en direcciones opuestas de modo que se conserva la cantidad total de movimiento. Hasta ahora, todo parece muy obvio, pero consideremos una colisión en la que una esfera impacta contra otra ligeramente más grande. En este caso, según la ley de Descartes, la primera esfera debería retroceder a la misma velocidad con la que se acercó, mientras que la otra debería permanecer inmóvil. Ahora bien, dice Leibniz, supongamos que se extrae una pequeña parte de la segunda esfera de modo que se convierte en la más pequeña: ¿qué pasaría ahora si el experimento se repite?

De acuerdo con la teoría cartesiana, si el experimento se repite, la primera esfera, que antes se había separado de la otra a toda velocidad, esta vez se combinará con ella, y las dos rodarán juntas en la misma dirección a la mitad de la velocidad inicial. Leibniz piensa que no es plausible que un cambio tan pequeño pueda ocasionar un efecto tan drástico, y aquí es donde encontramos un motivo para que Descartes dude de su propia ley. Y muchas otras nociones cartesianas, incluidas las de la imposibilidad del «espacio vacío» y la naturaleza del «movimiento», dejando de lado la relación entre la mente y el cuerpo, también son bastante difíciles de explicar. Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, que tradujo los *Principia* de Newton al francés, y que recordaremos más fácilmente como la amante de Voltaire («un gran hombre cuya única culpa radica en ser una mujer», escribió de ella), dijo sobre el cartesianismo: «Es una casa que se derrumbará hasta sus cimientos, apuntalada como está por todos los costados… Creo que sería

prudente abandonarla». Pero el inventor del método de la duda planteó su propio acercamiento. Después de todo, en el resumen de apertura de las *Meditaciones*, escribió:

> Expongo todos los errores que vienen de los sentidos, con los medios para evitarlos; por último doy también todas las razones que pueden hacernos inferir la existencia de las cosas materiales, no porque me parezcan muy útiles para probar lo que prueban, esto es, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos y otras cosas semejantes, de los que nunca ha dudado un hombre sensato, sino porque, al considerarlas de cerca, caemos en la cuenta de que no son tan firmes y evidentes como las que nos llevan al conocimiento de Dios y de nuestra alma…

Más Des Cartes

Si el *Discurso del método* fue originalmente una colección de escritos prácticos sobre temas científicos, y no realmente una obra filosófica, las *Meditaciones* también fueron decoradas con grandiosidad como un compendio de «gente famosa» hablando sobre un nuevo ensayo: las *Meditationes de Prima Philosophia* por «Renatus Des Cartes» (deseaba latinizar su firma). Entre estas objeciones hay una, bastante lograda, de Thomas Hobbes, que discute la práctica de «dudar» sobre todo. Esta objeción fue desestimada como irrelevante, ya que (Des Cartes lo explica concisamente) sólo mencionaba la «enfermedad» de la duda en el espíritu de un escritor, que además era médico, que un momento después intentaba demostrar cómo curarla. (Pero, quizá a causa de los comentarios recibidos, el prefacio a las *Meditaciones* explica que el libro no pretende dirigirse a los «intelectos más débiles»).

Montaigne utilizaba constantemente la autorreferencia como una forma de ridiculizar y a la vez disculpar sus puntos de vista. Des Cartes usa la misma herramienta para distanciarse anticipadamente de la crítica, y también para crear la impactante historia de la «iluminación» a la que llega el autor después de seis días de reflexión sobre la naturaleza del mundo en una habitación calentita con chimenea. Pero se trata tan sólo de una herramienta; el proceso de iluminación parece haber tomado tantos años como días se describen en el libro. Por supuesto, si todo este proceso tiene

matices religiosos (jesuitas), la elección de los seis días resulta muy significativa.

El primer día, Renatus entra en el terrible mundo de la nada, permitiendo que todo le resulte desconocido e incierto.

El segundo día calma sus temores reflexionando que por lo menos conoce una cosa: que él mismo es una cosa que duda, que teme y que piensa: «¿Qué soy yo? Una cosa que piensa, ¿qué es eso? Una cosa que duda, comprende, afirma, niega, desea, no desea y también imagina que tiene percepciones sensibles…».

El tercer día, se demuestra a sí mismo que la existencia de Dios es una certeza.

El cuarto día, se enseña a sí mismo algunas formas de evitar el error…

El quinto día, se arma con una prueba superior de la existencia de Dios, y…

El sexto y último día se deshace de muchas dudas y se prepara para regresar al mundo equipado con una nueva ciencia para entenderlo, una ciencia que aplica más cuidadosamente las mismas herramientas de la percepción sensible que había desechado el primer día.

Las famosas palabras *Cogito ergo sum* (que tan bien se presentan en castellano como «Pienso, luego existo») no aparecen nunca en la versión original de las *Meditaciones*, sino sólo más tarde, en una traducción bastante fortuita. Las palabras reales se traducen mejor así: «Aunque el demonio me engañe tanto como quiera, nunca me hará pensar que no soy nada, ya que, en tanto que pienso, soy algo. De modo que, después de considerar estas cosas atentamente, debo concluir que esta proposición, “Soy, existo”, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi mente»**[10]**.

Des Cartes fue, después de todo, muy claro al subrayar la diferencia entre «pienso» y «hay pensamientos», una diferenciación que, desde entonces, se ha perdido muchas veces por el camino. Y también están las sagradas huellas de Agustín en torno al «*cogito*». El santo había enseñado que «aquel que no existe ciertamente no puede ser engañado; por lo tanto, si soy engañado, quiere decir que existo».

Así que ¿qué hace tan «moderno» a Renatus Des Cartes?

Descartes dijo que su intención era crear una «geometría de la metafísica», pero una construida no a partir de colocar un ladrillo sobre otro en una secuencia mental, sino por el análisis de las diversas partes del edificio intelectual para ver si estaban de acuerdo y podían sostenerse juntas. Todo el planteamiento lógico, como sucede con la misma narrativa filosófica, tenía que descansar sobre el efecto retardado de «lo que todavía no sabemos».

Sus más grandes obras, el *Discurso* y las *Meditaciones*, fueron en muchos sentidos una ocurrencia tardía: apéndices egoístas ideados para halagar al autor, y no un intento de revolucionar los mohosos estándares de la filosofía francesa, ya no digamos de la autoridad de la Iglesia, mediante algún tipo de «contracorriente» iconoclasta como a veces se lo quiere hacer ver hoy en día. La «duda metódica» es un mero instrumento, rápidamente reemplazado por la habilidad del autor para obtener de forma directa conocimiento verdadero.

FIG\. 10. «… esta proposición, “Soy, existo”, es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio».

La historia que cuenta Descartes de cómo dividió al mundo en dos partes separadas, mente y materia, encaja ciertamente en el mundo moderno, de máquinas y ciencia desapasionada, así como de misterios, sentimientos y compasión. Sin embargo, el mismo Platón había dicho que hay dos clases de sustancia, y también defiende firmemente la existencia separada del alma (lo que hizo que sus obras fueran tan populares entre los Padres de la Iglesia, como Agustín, y Descartes fue criado como agustiniano). En el diálogo platónico *Eutifrón*, que nos muestra a Sócrates ya condenado en su celda y pronto a beber la cicuta, se plantea el caso de la separación del alma y el cuerpo, y se predice con firmeza que sólo el alma irá al cielo. Cuando se le pide a Sócrates que justifique su fe en la inmortalidad del alma, utiliza el mismo tipo de ejemplo que luego usaría Des Cartes con tanta eficacia (el mundo perecedero de la sustancia y la apariencia como opuesto al mundo inmutable del puro conocimiento).

Descartes murió apenas unos años después de la publicación de sus *Meditaciones*, en Suecia, esa «tierra de osos, entre las rocas y el hielo», como la describe sin mucho cariño. Sus escritos fueron intencionados hasta el final, pero no (como podrían suponer los que han sido educados en la leyenda cartesiana) grandes tratados filosóficos, sino más bien el final de una comedia y un ballet para el divertimento de la reina y sus cortesanas.

Capítulo 11

Hobbes cuadra el círculo (1588-1679)

A pesar de sus humildes orígenes como hijo de un vicario desempleado en una zona rural de Inglaterra (su padre desapareció poco después de enfrentarse a golpes con otro pastor en la puerta de la iglesia), Thomas Hobbes logró de algún modo elevarse hasta la cima de la jerarquía social inglesa, codearse con duques y recibir un ingreso personal por cortesía del mismísimo rey.

Hacia los catorce años, edad en la que dejó el colegio, ya había traducido *Medea* de Eurípides del griego a yámbicos latinos, una hazaña que continúa impresionando a los comentaristas filosóficos de hoy en día (quizá más de lo que debiera). Por esa época dejaba los cuidados de su tío para convertirse en estudiante de Oxford, y comenzó a frecuentar cada vez más los círculos aristocráticos. Después de finalizar sus estudios, aceptó un puesto con el conde de Devonshire, y viajó por Europa, conociendo incluso al célebre astrónomo italiano Galileo en 1636.

Hobbes quedó impresionado por las descripciones de Galileo de las montañas de la luna, las fases de Venus y los movimientos de los planetas, así como por descubrimientos biológicos como el de la circulación de la sangre de Harvey, ya que todo aquello ponía en entredicho la opinión imperante. De hecho, el aspecto más impactante de la filosofía política de Hobbes, en un tiempo de elaborado y obligatorio respeto por las diversas autoridades de Dios, el papa, los nobles o quien sea, es que propone planteamientos resueltamente racionales. Sus argumentos se basan en fundamentos claros, sus razonamientos se muestran detalladamente paso a paso, sin pegotes ni «divagaciones», como describe burlonamente los esfuerzos de otros filósofos.

> Cuando los hombres escriben volúmenes enteros llenos de cosas, ¿es que están locos o intentan volver locos a los demás? Este tipo de absurdo debería incluirse entre las diversas clases de

> locura; todo el tiempo en que son guiados por los claros pensamientos de su mundana lujuria se abstienen de discutir o escribir así, pero sólo se trata de intervalos de lucidez. Así son las virtudes y los defectos del intelecto.

Como dijo Tom Sorell en la *Enciclopedia Routledge de filosofía*, cuando Hobbes acabó su visita por Europa, había «logrado hacerse un nombre, en especial como una figura que podía llevar una demostración geométrica al campo de la ética y la política». Pero no, seguramente, como alguien capaz de llevar la filosofía a la matemática.

El cuento filosófico

En realidad, es a causa de su desprecio por las suposiciones convencionales de la filosofía como la influencia de la propia obra de Hobbes ha sido tan grande. Las sociedades modernas de hoy en día reflejan y aceptan su visión de que la gente está motivada por su propio interés y que, si se los deja a su suerte, siempre entrarán en conflicto unos con otros. Hobbes explica que la «máquina humana» está programada para dirigir sus energías con egoísmo, e incluso duda de que los seres humanos puedan actuar de manera altruista, ya que muchas veces acciones que parecen benevolentes también son egoístas, o quizá un intento de que la gente se sienta bien consigo misma. Por el contrario, en los seres humanos la primera motivación es el poder. En primer lugar, escribió: «Observo una inclinación general de la humanidad, un perpetuo e incansable deseo de poder y más poder que cesa sólo con la muerte». Es por esto por lo que se requiere un poder *absoluto* para controlarlos.

> La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza… Las leyes que no van acompañadas de la espada no son sino palabras.

Sin embargo, a pesar de favorecer la autoridad absoluta, Hobbes desmonta la pretensión de los reyes de contar con el favor divino, y por ello (entre otras cosas) fue considerado por muchos de sus contemporáneos, si no realmente un ateo, sí un peligroso hereje. Después de la gran plaga de 1666, en la que murieron sesenta mil londinenses y que fue seguida inmediatamente por el Gran Fuego, se designó un comité parlamentario para investigar si sus escritos habían ocasionado estos dos desastres en el reino. Como resultado de sus pesquisas, le prohibieron escribir más libros sobre temas relacionados con la «conducta humana», de modo que tuvo que publicar sus obras en el exterior.

Todos los libros de Hobbes son una extraña mezcla de jurisprudencia, entusiasmo religioso y controversia política. Los puntos legales son innovadores y perceptivos, aunque a veces la lógica de sus argumentos resulta sospechosa. Todos los derechos individuales se deducen y derivan de un supuesto «derecho fundamental» único, el de la autopreservación. En su más famoso relato del funcionamiento de la sociedad, el *Leviatán*, Hobbes determinó la dirección que seguirían la teoría política, la ética social y el derecho internacional. Pero quizá su mayor logro no siempre se aprecia. Thomas Hobbes se las ingenió para cuadrar el círculo.

Cómo hacerlo

Bien enterrada en su libro *De Corpore* («Sobre el cuerpo»), que es parte de lo que se suponía que sería una trilogía, cuyas dos partes restantes versarían «Sobre el hombre» y «Sobre el ciudadano», podemos encontrar la solución de Hobbes a este problema matemático de tres mil años de antigüedad: la cuadratura del círculo. Este antiguo enigma, que dejara perplejo a Platón, consiste en averiguar si se puede construir un cuadrado, utilizando sólo una regla y un par de compases, que tenga *exactamente* la misma área que el círculo dado. Probablemente el problema comenzó como un asunto práctico relacionado con la medición de la Tierra. Pero en el siglo XVII, «cuadrar el círculo» fue objeto de un interés más general entre la gente común (quizá fue el primer acertijo matemático como tal). Incluso hubo

competiciones abiertas a «todos los miembros del público» y el tema surgía continuamente en las conversaciones corteses. Un reportaje del *Journal des Savants* del 4 de marzo de 1686 informa que una joven dama rechazó a «un pretendiente perfectamente conveniente» porque «había sido incapaz, dentro de un determinado tiempo, de aportar una idea nueva sobre cuadrar el círculo».

Desde las perspectivas tanto de Platón como de Hobbes, sólo dos herramientas tradicionales podían ser utilizadas como implementos en geometría. Cualquier construcción que utilizara instrumentos distintos era considerada vulgar y tabú. Para cuadrar el círculo debías empezar con una línea recta y, utilizando esta línea como radio, dibujar un círculo. Entonces, en teoría, utilizando una regla y compases, era posible medir y construir, en un número finito de pasos, un cuadrado de igual área que el círculo. Sólo que después de dos mil años de probar y probar, nadie lo había conseguido.

FIG\. 11. Hobbes imaginó que su prueba de la cuadratura del círculo establecería su autoridad en todas las materias…

Pero como, sea como sea que uno lo mire, el problema no tiene nada que ver con el tema de su libro: la solución de Hobbes, a pesar de ser en su opinión excelente, no encajaba con el resto de *De Corpore*. Lo que es peor, los amigos de Hobbes pronto descubrieron un error en ella. Él se resistía a

quitar la «prueba», de modo que finalmente le cambió el título: «De una hipótesis falsa, una falsa cuadratura». Un poco más tarde añadió una segunda prueba, que también tuvo que cambiar, esta vez explicando, con desgana, que se trataba de «una cuadratura aproximada». Una tercera prueba, exacta, se añadió también, pero cuando el libro estaba en la imprenta, Hobbes se dio cuenta de que ésta también era errónea. Ya era demasiado tarde para quitar el ofensivo texto, de modo que añadió, al final del capítulo, que «el lector debería tomar en cuenta estas cosas para encontrar las dimensiones exactas del círculo… que es un asunto bastante problemático».

Hobbes imaginó que su prueba de la cuadratura del círculo establecería su autoridad en todas las materias, no sólo en matemática. Por resolver un problema discutido por Platón, los babilónicos, los indios, los árabes y los antiguos chinos durante miles de años en vano[11], tenía la esperanza de erguirse por encima de la controversia que sus escritos políticos habían generado. Estaba cansado de ser el «Monstruo de Malmesbury», la «Pesadilla de la nación», el «Apóstol de la infidelidad», el «Insípido venerador de un Dios material» y el «Traficante de la bestialidad». Pero no había contado con el profesor Saviliano de geometría de Oxford. Se contaba entre sus lectores, y era el matemático más eminente de su tiempo: había inventado los símbolos de infinito, de «mayor que» y «menor que» y una parte sustancial de cálculo. Antiguo «parlamentarista» oponente del rey, presbiteriano estricto, John Wallis se acercó al correo después de decodificar un mensaje militar para el ejército revolucionario de Oliver Cromwell durante la guerra civil. Fieramente contrario a Hobbes y a todo lo que éste afirmaba, decidió desmontar todo el trabajo matemático de Hobbes revelado en *De Corpore*.

En una carta datada del 1 de enero al físico y astrónomo alemán Christiaan Huygens, Wallis explica su plan:

> Nuestro Leviatán está atacando y destruyendo furiosamente nuestras universidades… especialmente ministros, al clero y toda religión… como si los hombres no pudieran comprender la religión sin comprender la filosofía, ni la filosofía sin comprender la matemática. De ahí que parece necesario que algunos matemáticos le muestren, mediante un proceso de razonamiento contrario, cuán poco entiende él la matemática de la que toma coraje; no debemos

> dejarnos disuadir de hacer esto por su arrogancia, que sin duda vomitará suciedad y ponzoña sobre nosotros.

La primera descarga, que intentaba hundir a Hobbes con un golpe rápido, vino en forma de un panfleto titulado *Elenchus Geometriae Hobbianae* («Un elenchus de la geometría de Hobbes»; un «elenchus» es un método popular de examen cruzado que Sócrates utiliza en todos los diálogos de Platón y que muchas veces recibe el nombre de «método socrático»). En este formato conversacional, Wallis repasa sistemáticamente, una por una, todas las definiciones de Hobbes, así como sus métodos, haciendo fracasar cada afirmación, combinando su diestra habilidad matemática con palabras burlonas. Tampoco se privó de hacer burla del nombre de Hobbes, llamándolo duende (*hobgoblin*).

La mordida de un duende sin duda es dolorosa, pero el insulto matemático mucho más, porque Hobbes, como tantos otros antes y después, había intentado reducir la filosofía a la matemática. En realidad, razonar, había dicho, «no es más que la adición y sustracción de los nombres», y las «proposiciones verdaderas» no tratan «de la naturaleza de las cosas, sino sobre sus nombres». Para peor, había colocado el conocimiento de la geometría en un lugar central del entendimiento.

> Viendo entonces que la verdad consistía en el buen ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la *verdad* precisa, debe recordar para qué se utiliza cada nombre que usa, y debe entonces utilizarlo correctamente, ya que de lo contrario se encontrará a sí mismo enredado en las palabras: como un pájaro que se posa en ramitas cubiertas de brea, cuanto más forcejee, más se atascará. Del mismo modo, en geometría (que es la única ciencia que ha placido hasta ahora a Dios concederle a la humanidad), los hombres comienzan por establecer los significados de sus palabras, a lo que llaman definiciones; son estas definiciones lo que ante todo deben tomar en cuenta.

Ciertamente, la geometría, señala Hobbes en algún sitio, «tiene cierto parecido con el vino». Para él era realmente así. Tal era la atracción que ejercía sobre él que se dice que a menudo hacía dibujos geométricos en sus muslos o en la ropa de cama cuando no había papel a mano.

Los historiadores creen que la aventura amorosa de Hobbes con la geometría comenzó durante su «Grand Tour» por Europa con el duque de Devonshire. Se topó por casualidad con los *Elementos* de Euclides, abierto

tentadoramente por el teorema de Pitágoras, en la biblioteca de un caballero extranjero. Euclides continuaría siendo siempre su inspiración, a pesar de que, en su habitual estilo, más tarde no dudaría en reescribir sus postulados, cambiando por ejemplo la definición de punto, para que se pareciera más a una partícula en movimiento. Hobbes, siguiendo a Galileo, Robert Boyle y otros de su tiempo, consideraba que el movimiento mecánico era el camino para comprender el universo.

¡Y ahora sus amadas demostraciones geométricas estaban siendo despedazadas ante sus ojos! Pero si el padre de Hobbes había escapado del pastor de aquella iglesia, Hobbes Jr. estaba hecho de otra pasta. Respondió con un frenesí de nuevos panfletos. El primero fue *Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics, and Barbarisms of John Wallis* («Notas sobre la geometría absurda, el lenguaje patán, la política de la Iglesia escocesa y otros barbarismos de John Wallis»). A esto le siguieron, en la primavera de 1660, seis «diálogos» bastante poco atrayentes, recogidos bajo el título de *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae* (1660), que incluían setenta proposiciones más «sobre el círculo y el cicloide».

Volviendo a *De Corpore*, agregó un apéndice a la edición inglesa titulado: «*Six Lessons to the Professor of Mathematics, one of Geometry, the other of Astronomy*» («Seis lecciones para el profesor de matemática, una de geometría, la otra de astronomía»). Tomaba en cuenta no sólo el *Elenchus*, sino también otros dos trabajos de Wallis, *De sectionibus conicis* (1655), un libro muy respetado sobre las propiedades de los conos, y *Arithematica Infinitorum* (1656), sobre la aritmética de lo infinitamente pequeño, obra que influyó en Newton y quizá también en Leibniz en el descubrimiento del cálculo. En realidad, también exploraba asuntos relacionados con la «cuadratura del círculo» al establecer un nuevo método para determinar el área de la circunferencia, y a partir de ahí el número pi, utilizando el álgebra. El valor de esta fórmula queda reflejado en el hecho de que todavía hoy lleva su nombre: la fórmula de Wallis.

Sin embargo, Hobbes desdeña grandiosamente la *Arithematica Infinitorum* de Wallis con estas palabras: «En verdad creo que desde el

principio del mundo no ha habido, ni habrá, tantas absurdidades escritas en geometría».

Pero su respuesta más astuta fue publicar una nueva solución a otro antiguo problema, el de la «duplicación del cubo», de forma anónima y en francés. Hobbes estaba convencido de que esta vez su solución era correcta, pero, aun así, cuando Wallis mordió el anzuelo y escribió una respuesta, Hobbes estaba preparado. Cuando el profesor Saviliano señaló las debilidades del argumento, ¡Hobbes volvió a publicar la prueba bajo su propio nombre, pero esta vez incorporando las observaciones de Wallis como si fueran ideas suyas!

Y así, durante la década de 1660, aunque miles de sus compatriotas estaban muriendo a causa de la Gran Peste, a Hobbes sólo le preocupaba ganar puntos por encima de los «profesores de geometría». Desestimó los métodos de Wallis como «mera ignorancia y palabrería»; calificó sus libros de «escorbuto» y, según él, estaban «tan llenos de sarna simbólica» que parecía que «una gallina hubiera pasado por allí armando alboroto». En 1666, mientras Londres ardía, publicó *De principiis et ratiocinatione geometrarum* («Principios de geometría»), seguido tres años más tarde por *Quadratura circuli, Cubatio sphaerae, Duplicitio cubii* («Cuadrar el cuadrado, elevar la esfera al cubo y doblar el volumen de un cubo»), todos presentados como grandes afirmaciones de sus logros matemáticos. Ay, todos fueron inmediatamente refutados por Wallis, y los dos hombres entraron en un círculo vicioso de publicaciones y refutaciones, a lo largo de páginas y páginas que parecían no tener fin.

Un ejemplo típico de este intercambio fue el panfleto que imprimió Wallis bajo el título de *Due Corrections to Mr. Hobbes* («Oportunas correcciones al señor Hobbes»), o *School Discipline for not saying his lessons Aright* («Disciplina escolar por no aprender bien sus lecciones»), que se centraba en el mal uso por parte de Hobbes del lenguaje técnico y en particular de la palabra «punto», así como la enconada respuesta de Hobbes, también de ridículo título, *Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics, and Barbarisms of John Wallis*, antes mencionada.

Con el tiempo, Wallis parece haberse cansado de esta «guerra», pero Hobbes defendió sus trabajos matemáticos hasta el fin. Aún a los noventa y

un años, poco antes de morir, estaba trabajando en otro libro más sobre cuadrar el círculo. En la introducción explica:

> Y así, después de haber prestado suficiente atención al problema por medio de diferentes métodos, que no han sido comprendidos por los profesores de geometría, añado el más nuevo de ellos.

Capítulo 12

Spinoza llega hasta el final… (1632-1677)

«Spinoza es el más noble y humilde de los grandes filósofos», declara Bertrand Russell en su *Historia de la filosofía occidental*. «Intelectualmente, otros lo sobrepasan, pero éticamente es supremo». Russell cree que esta magnífica bondad explica por qué fue generalmente considerado «un hombre de horrorosa maldad» tanto durante su vida como durante los siglos posteriores a su muerte. *Pero podría haber otras razones*.

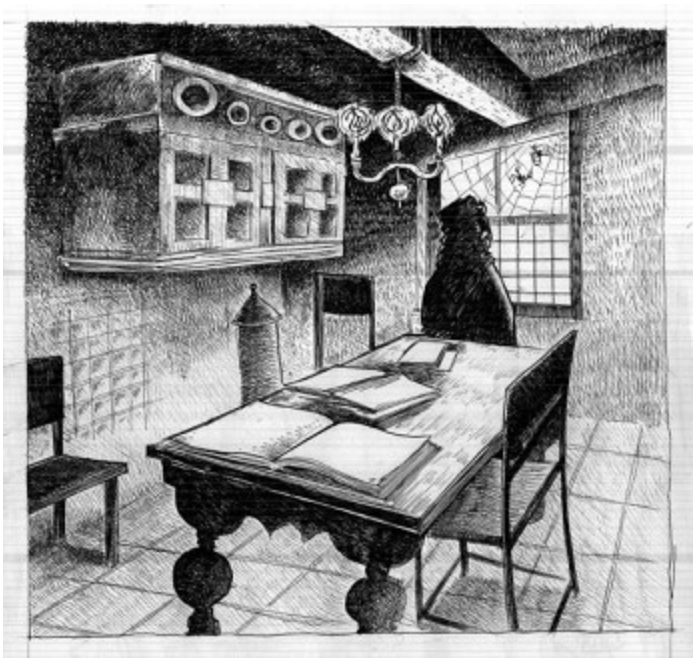
El cuento filosófico

La vida de Spinoza parece bastante inocua. Se pasaba los días fabricando lentes ópticas y científicas en Ámsterdam. Podría haber tenido un despacho en la facultad de filosofía de Heidelberg, pero prefirió seguir puliendo y moliendo. Escribía solamente en su tiempo libre, y llegó a la conclusión de que todo debe ser esencialmente una sola cosa y que la mente y el cuerpo son dos facetas de lo mismo, un «algo» que tiene muchos aspectos incluyendo el de ser piedras, animales o Dios.

Sólo publicó dos libros en vida. El primero fue *Los principios de la filosofía de Descartes*, con una advertencia que indicaba que el autor estaba en desacuerdo con casi todos ellos (no creía que hubiera dos sustancias separadas, la mente y la materia, sino que había dos «aspectos» de lo mismo; tampoco creía que los seres humanos tuvieran «libre albedrío», ni que hubiera nada que sobrepasara el entendimiento humano). El segundo fue el *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratado teológico político*). Esta obra contenía muchos comentarios escépticos sobre las Escrituras cristianas, aunque elogiaba el «mensaje moral» de la Biblia como un todo. Desde la ventajosa perspectiva que tenemos hoy en día, parece una obra devota, pero

él estaba tan preocupado por ser acusado de hereje que falsificó la página de créditos para permanecer anónimo. En realidad, el *Tractatus Theologico-Politicus* llevó inmediatamente a la controversia y cuando se descubrió que Spinoza era su autor, fue insultado. Tanto fue así que incluso después de su muerte, cuando sus otros escritos fueron publicados por sus amigos, éstos decidieron atribuir la autoría, incluso de su obra maestra, la *Ética*, a «B. D. S.». De este modo, uno de los textos «modernos» fundacionales de la filosofía occidental, *Ética demostrada según el orden geométrico*, tuvo que ser publicado, efectivamente, de forma anónima.

La *Ética*, como las *Meditaciones* cartesianas, intenta proporcionar una base lógica para creer en Dios, una estrategia que hoy en día nos puede parecer bastante inofensiva. Pero como el Dios de Spinoza está despojado de tantos atributos (como tener deseos, ideas o preferencias), mucha gente de la época lo consideró una suerte de ateísmo con otro nombre, y la encarnación de las peores cosas que los hombres del campo decían de él.



FIG\. 12. A veces, para «descansar la mente» ponía moscas en la tela de una araña y «contemplaba la batalla con tanto deleite que reía a carcajadas».

Nadie sabe hoy en día de qué se le acusaba exactamente, pero uno de sus primeros biógrafos, Colerus, describe cómo Spinoza, cuando se relajaba

después de fumar una pipa, o cuando quería «descansar la mente», iba en busca de unas arañas y las hacía luchar entre ellas, o (cuando eso fallaba) ponía moscas en sus telas «y contemplaba la batalla con tanto deleite que reía a carcajadas».

Éstas son las diversiones que había cuando no existía la tele.

Esta gente ¿nace o se hace?

Spinoza nació, en Ámsterdam, como Baruch Ben Michael (aunque más tarde latinizó su nombre a Benedictus Spinoza). Sus padres habían escapado a Países Bajos desde España, aterrorizados por la Inquisición española y su cacería de herejes. Su madre murió cuando él era todavía un niño, y su padre, que era una figura respetada en el ámbito de los negocios en Ámsterdam y en las comunidades judías, falleció cuando Baruch tenía veintidós años.

La familia Ben Michael había sido judía, y luego, durante muchas generaciones, por lo menos oficialmente, pertenecieron a una rama del catolicismo llamada burlonamente los «marranos», antes de volver a convertirse al judaísmo. (El término era utilizado para describir el tipo de judío que «come cerdo», cosa estrictamente prohibida por la religión hebrea). Pero ya fueran judíos o «católicos marranos», la religión los puso en conflicto con el extremo calvinismo de los Países Bajos, por entonces una joven república. El propio Spinoza se negó a identificarse con ninguna de las asociaciones culturales o religiosas de su época, y sólo aceptó una afiliación, la más laica. Se consideraba un ciudadano de la República de los Siete Países Bajos Unidos, a la que se refería orgullosamente como «su tierra natal».

Es de advertir que, como muchos inmigrantes antes y después que él, apenas podía hablar la lengua de su país de acogida. De niño había sido criado en castellano y portugués, y más tarde, para cumplir con los objetivos escolares, aprendió latín y hebreo. Pero no alemán, que se puede decir que lo aprendió accidentalmente y de manera imperfecta, por «ósmosis», digamos.

Baruch fue enviado a una escuela rabínica muy estricta y tradicional a ultranza, que hacía hincapié de forma obsesiva en los grandes textos de la religión hebrea como el Talmud, el Antiguo Testamento, y también, de vez en cuando, en comentarios más «filosóficos», como los del filósofo medieval Maimónides.

Es evidente que Maimónides ejerció mucha influencia s obre Spinoza. En su *Guía de perplejos*, el filósofo hebreo plantea un montón de problemas a los creyentes, respondiéndolos luego concienzudamente. Siempre precoz, Spinoza pronto aprendió a detectar los problemas de los textos por sí mismo, aunque no hallar las soluciones. De hecho, decidió que tales soluciones no existen, ya que los textos son construcciones humanas dañadas, producto de la redacción de muchos autores: ¡no son divinas!

Por ejemplo, en la escuela le habían enseñado que el *Pentateuco*, el primero de los cinco libros del Antiguo Testamento, era divino porque fue escrito enteramente por Moisés. Pero Spinoza, como otros estudiantes, se preguntaba cómo podía ser, en ese caso, que la sección que describe la muerte de Moisés y los eventos subsiguientes hubiera sido escrita por él.

Finalmente, Spinoza decidió que las religiones convencionales son una mezcla de superstición y engaño, y útiles tan sólo en la medida en que guían a las masas no filosóficas hacia unos principios morales básicos. El Dios alternativo de Spinoza, a diferencia del hebreo, no tiene opiniones ni preferencias, y definitivamente tampoco elige gente ni pueblos. Amar al Dios de Spinoza parece incluir ser uno con la «naturaleza». «*Deus sive Natura*»: Dios y la naturaleza son uno. A los dieciocho años Spinoza comenzó a interesarse por este tipo de Dios cuando estudiaba con un profesor alemán que le enseñaba latín y lo introdujo en un mundo nuevo: el de los «científicos», Copérnico, Galileo, Kepler, Huygens… y Descartes.

En 1656, cuando tenía veinticuatro años, los ancianos de la sinagoga ya habían tenido bastante y lo expulsaron de la comunidad judía:

> … habiendo fracasado en hacerle enmendar sus viles costumbres, y, por el contrario, habiendo recibido diariamente más y más informaciones serias sobre las abominables herejías que practica y enseña y sobre sus *monstruosos actos*, han decidido que el mencionado Spinoza debe ser excomulgado y expulsado del pueblo de Israel. Por decreto de los ángeles y por orden de los hombres santos, excomulgamos, expulsamos, maldecimos y condenamos a Baruch de Spinoza, con el consentimiento de Dios (y bendecidos por Él)… Maldito sea por el día y maldito por la

> noche; maldito sea cuando yazga y maldito cuando se levante. Maldito cuando vaya y maldito cuando venga.

Como si no estuvieran seguros de que esto fuera suficiente, agregan: «El Señor no lo perdonará, y la ira y el celo del Señor se agolparán frente a este hombre, y todas las maldiciones que están escritas en este libro yacerán sobre él, *y el Señor borrará su nombre por debajo del cielo*».

Sin embargo, aunque el decreto oficial de expulsión, o *cherem*, como era conocido, mencionara «opiniones y acciones perversas», «herejías abominables» y «monstruosos actos», no se han registrado hechos específicos, de modo que los filósofos han especulado desde entonces sobre qué fue lo que originó tamaña hostilidad.

Una teoría es que había ofendido a la comunidad judía de Ámsterdam por reavivar una disputa viciosa que había molestado a la comunidad durante la década de 1630. Versaba sobre lo que le ocurría al alma después de la muerte, y finalmente se había puesto coto a la discusión apelando a la comunidad judía de Venecia para que hiciera de guía. Una de las opiniones sobre esta cuestión, a veces atribuida a Maimónides, es que lo único que queda después de la muerte es el «conocimiento», o más precisamente el conocimiento de Dios. La visión de Spinoza parece ser similar. Pero, quizá a causa de la naturaleza controvertida del asunto, los comentaristas se quejan de que se expresa de una forma particularmente compleja y confusa. Tanto es así que algunos han concluido que sus puntos de vista son sinsentidos, «basura que provoca que otros escriban más basura», como ha manifestado de forma bastante poco educada el filósofo británico contemporáneo Jonathan Bennett.

Pero juzguemos nosotros mismos. En la Parte V de la *Ética*, Spinoza dice que la mente humana «no puede ser absolutamente destruida junto con el cuerpo, sino que queda de ella algo que es eterno». Esta parte eterna es «una idea que expresa la esencia del cuerpo humano, *subspecie aeternitatis*, y que pertenece a la esencia de la mente humana». ¿Basura? Quizá. Pero basura con clase. De cualquier modo, Spinoza tiene pruebas. «Y aunque es imposible que podamos recordar que existimos antes que el cuerpo —ya que no hay trazas de ello en este cuerpo, y la eternidad tampoco puede ser

definida por el tiempo ni tiene relación alguna con él—, aun así sentimos y sabemos por experiencia que somos eternos».

También puede haber pasado que se granjeara enemistades no ya por argumentar una posición en particular, sino por aconsejar una «lectura crítica» de los textos religiosos. De cualquier modo, la excomunión apenas era motivo de preocupación para alguien que se guiara por el sistema religioso de Spinoza. Por el contrario, sólo sirvió para reforzar sus convicciones políticas de que la sociedad necesita un régimen laico para mantener controladas a las diversas autoridades religiosas. En su teoría política, Spinoza adopta de su contemporáneo e interlocutor epistolar Thomas Hobbes muchas perspectivas sobre la naturaleza humana y la necesidad de un gobierno central fuerte, pero, a diferencia de Hobbes, Spinoza aboga por la tolerancia política. Lo cual resulta bastante natural, dadas sus circunstancias personales, pero también argumentó que la tolerancia es esencial para obtener el consentimiento de los ciudadanos para ser gobernados.

A los treinta años, su fama era ya considerable y había fundado una sociedad que se dedicaba a discutir y promover sus puntos de vista. Pero sólo fue algunos años más tarde, en 1670, cuando publicó el *Tractatus Theologico-Politicus*, en el que los desarrolló de forma más pública. El libro pretende examinar el rol de la religión en el contexto de la sociedad y la política, y dice cosas como la siguiente:

> Dios se reveló a los Apóstoles a través de la mente de Cristo, como antes se había revelado a Moisés a través de la voz divina. Y así, la voz de Cristo, como la que escuchó Moisés, puede ser llamada la voz de Dios. Y en este sentido también podemos decir que la Sabiduría de Dios, es decir, una Sabiduría que sobrepasa la sabiduría humana, asumió una naturaleza humana en Cristo.

Pero el método que estaba desarrollando Spinoza (y que se demuestra en su *Ética*) era mucho más matemático. Para investigar las diferentes cuestiones, identifica los axiomas «subyacentes» y procede a esquematizar las conclusiones sólo a partir de demostraciones comprobadas. Todo ello impresionó a los veteranos de la Universidad de Heidelberg lo bastante como para ofrecerle la cátedra de filosofía en 1673, pero él la rechazó. Prefirió en cambio quedarse en Países Bajos, preparar la publicación de la

Ética y seguir trabajando como pulidor de lentes (no eran sólo lentes para espectáculos, sino también para instrumentos científicos), además de recibir ayuda económica de los admiradores de su filosofía.

Como consecuencia de su busca del rigor, la parte «matemática» de su filosofía es extremadamente ilegible. Sólo algunas pequeñas partes que no están expresadas en estilo matemático, a menudo notas al pie, ofrecen una perspectiva más amplia. Una de ellas, consecuencia de un exceso de racionalismo, es que es «irracional» preocuparse más por un desastre futuro que por uno que ya ha ocurrido. Por ejemplo, es ilógico preocuparse más por ser torturado hasta la muerte por la Inquisición española el día de mañana que, por ejemplo, por el «éxodo» de Palestina hace cerca de mil años. A la respuesta de «Bueno, sí, el éxodo debe de haber provocado mucho sufrimiento pero no podemos hacer nada al respecto, mientras que sí *podemos* influir en lo que pase mañana», responde que a ojos de Dios todos los acontecimientos están ya planeados y sólo la ignorancia humana nos hace pensar que podemos controlarlos.

Además, hay un «remedio» contra las emociones. La «bendición», escribe, «no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma», y añade que «no nos deleitamos en la bendición porque contenemos nuestra lujuria, sino al contrario; como nos deleita, somos capaces de contenernos».

Y para cerrar la *Ética*, en un párrafo muy citado por los círculos filosóficos, Spinoza dice amistosa y amigablemente:

> Con esto he concluido cuanto me había propuesto mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo.

Éste es, pues, el tipo de inmortalidad de la que habla Spinoza: la integración de las partes individuales en una idea perdurable. Del mismo modo, si alguien descubre una fórmula matemática (digamos, el uno pitagórico) y la escribe en un pedazo de papel, la fórmula continúa

existiendo durante mucho más tiempo que el papel, mientras la idea sea recordada o analizada. Spinoza concluye su *magnum opus* con estas palabras:

> Y si el camino que he mostrado que conduce aquí parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

Verdaderamente, Spinoza es el «filósofo de los filósofos». Las cosas son complejas y sólo los filósofos pueden comprenderlas. Pero el mensaje reafirmante que ofrece al hombre común es que como Dios es perfecto, Dios y el mundo no podrían ser de otra manera. Esta posición, o al menos la versión que promulgó Leibniz, contemporáneo de Spinoza, fue ridiculizada con bastante gracia por Voltaire en *Cándido*, cuando el doctor Pangloss va por la vida encontrándose desastre tras desastre, insistiendo constantemente en que «todo es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles»; pero esto es lo que dice Spinoza:

> Para que las cosas fueran de otra manera, también la voluntad de Dios debería ser necesariamente de otra manera. Ahora bien, la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabamos de mostrar con toda claridad por la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera. (*Ética*, Parte I, escolio 2 a la proposición 33).

En consecuencia, un «hombre libre» piensa «nada menos que en la muerte; y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida», concluye Spinoza con entusiasmo. Todo está determinado de antemano, y la gente es «libre» sólo en el limitado sentido de que son capaces de aceptar los acontecimientos en lugar de sufrir por ellos. Un poco como la mosca atrapada en la tela de araña. ¡Ja, ja, ja!

V

FILOSOFÍA ILUSTRADA

Capítulo 13

John Locke inventa la trata de esclavos (1632-1704)

John Locke nació en un pacífico pueblo de Somerset en el seno de una familia puritana de comerciantes, en un período nada pacífico de la guerra civil entre el Parlamento y los Monárquicos. Alto y delgado, con una gran nariz de caballo, y unos ojos que un biógrafo describió como «tiernos y melancólicos», su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1869 describe el conocimiento humano sencillamente como «la percepción de la conexión y el acuerdo» de ideas. Como con ello establecía la posibilidad del conocimiento innato, su filosofía fue considerada un antídoto a la de Descartes. Y al describir cómo la mente puede tomar «ideas simples o complejas» de los sentidos, antes de conectarlas entre sí para crear conocimiento, reflejó también la ciencia mecanicista de su tiempo.

Sin embargo, fue su teoría política, planteada en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690), la que acabó ejerciendo mayor influencia. Se considera que ha inspirado tanto la Revolución francesa como la norteamericana en nombre de los derechos y las libertades fundamentales. La influencia de Locke puede apreciarse en la Declaración de Independencia norteamericana, en su separación constitucional de los poderes y en la Carta de Derechos. También está presente en la doctrina de los derechos naturales que aparece al principio de la Revolución francesa, y en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: «Todos deben ser iguales e independientes, nadie debe atentar contra la vida, la salud, la libertad o las posesiones de otro», declara Locke con firmeza.

Todos, claro, excepto los esclavos. Porque, curiosamente, el filósofo en el que otros se inspiraron para exigir la «libertad» tenía un lado bastante siniestro.

El cuento filosófico

Muchos de sus notables contemporáneos tuvieron a Locke en muy alta estima. El brillante matemático y físico sir Isaac Newton, que solía evitar cualquier compañía, alabó los pensamientos del filósofo. El celebrado físico inglés doctor Thomas Sydenham trabajó con él en muchas exploraciones médicas, declarando que era «un hombre que, por la agudeza de su inteligencia, por la solidez de sus juicios… declaro con seguridad que tiene, entre los hombres de nuestro tiempo, pocos iguales y ningún superior». El filósofo francés Voltaire llamó a Locke un hombre de la más grandiosa sabiduría, añadiendo que «lo que él no ha visto claramente, dudo que yo llegue a verlo». Una generación más tarde, en Norteamérica, la reputación de Locke creció aún más. Benjamin Franklin le agradeció su «autodidactismo»; Thomas Paine difundió sus radicales ideas sobre la revolución, y Thomas Jefferson lo consideró uno de los más grandes filósofos de la libertad de todos los tiempos.

El ascenso a este estatus vertiginoso comenzó en una de las más prestigiosas escuelas inglesas, seguida de estudios en Oxford. Locke apareció por primera vez en la prensa cuando todavía no se había licenciado. Sus primeros trabajos fueron cuatro poemas escritos para celebrar ocasiones especiales entre 1654 y 1668, un período que ofreció muchas oportunidades para poemas conmemorativos. Podía haber escrito, por ejemplo, sobre la peste bubónica de 1665 o sobre el Gran Fuego de Londres en 1666, por no mencionar una posible retrospectiva sobre la decapitación del rey en 1649. Pero los poemas de Locke fueron escritos, en cambio, para celebrar ocasiones mucho más mundanas. Había uno para presentar el libro sobre fiebres de su amigo, el célebre doctor Thomas Sydenham, y otro para honrar la victoria del ejército republicano de Oliver Cromwell contra la monarquía holandesa. Ocho años después, cuando ya no estaba Cromwell y un príncipe holandés ocupaba el trono de Inglaterra, Locke contribuyó con otra colección de poemas, esta vez agasajando el casamiento del nuevo rey con Catalina de Braganza. «Nuestras plegarias

han sido oídas», escribió Locke, con el mismo temple con que antes había aclamado a Cromwell en el verso de apertura «¡Oh!, poderoso príncipe».

En realidad, debido a un apropiado deseo de evitar no sólo la publicidad sino más bien ser ejecutado, no se publicó de Locke nada más que esos poemas hasta que contaba aproximadamente sesenta años. Semejante timidez fue reforzada cuando, en 1683, las autoridades de la Universidad de Oxford ordenaron que se quemaran todos los libros que ellos consideraban peligrosos, un acontecimiento que exhortó a Locke a viajar a Holanda poco después. Permanecería allí durante los siguientes cinco años, pasando mucho tiempo en los cafés, mientras que, de vuelta a Londres, el gobierno preparaba una garantía para su extradición para afrontar los costes económicos…

Pero volvamos a 1660, cuando John Locke, que por entonces tenía veintiocho años, fue designado como tutor de griego en Oxford. La designación requería que tomara el Sacramento del Orden, pero él se negó, y se le concedió de forma extraordinaria una excepción en 1666. Después de sus enfrentamientos con la autoridad, que sin embargo se resolvieron satisfactoriamente, Locke comenzó a escribir dos ensayos, uno en inglés y el otro en latín, sobre el poder de los magistrados en materias de práctica religiosa. Con todo, prudente como era, hubiera podido mantener este trabajo en secreto y seguir publicando sus poemas y sus respetables estudios médicos y científicos (en colaboración con figuras de gran reputación como Robert Boyle y Sydenham) de no haber sido por un encuentro casual durante el verano de 1666.

Fue entonces, cuando trabajaba como secretario de un diplomático, cuando conoció a lord Anthony Ashley Cooper. El noble señor quedó encantado con el ingenio y la cultura de Locke, y lo invitó sin demora a su mansión en calidad de físico y filósofo personal suyo. Ashley, que más tarde se convertiría en el primer conde de Shaftesbury, era una pieza clave en la vida política inglesa, y bajo su influencia Locke pronto comenzó a trabajar, además de en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en borradores de estudios más controvertidos, como el *Ensayo sobre la tolerancia* y los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Esta última obra, muy celebrada, refleja el interés de su patrón sobre el comercio y las colonias,

así como su punto de vista, como Lord Canciller de Inglaterra, de que ambos eran cruciales para fortalecer el país.

Vida, libertad y la búsqueda de la riqueza

Shaftesbury era también uno de los líderes de los Lores Propietarios de las Carolinas, una compañía que había estado asegurada por la Royal Charter para fundar una colonia en lo que es ahora Carolina del Norte y del Sur, en el «Nuevo Mundo». Locke se convirtió en el secretario de los Lores Propietarios (1668-1671), así como en el secretario del Consejo de Comercio y Plantaciones (1673-1674), y finalmente en miembro del Consejo del Comercio (1696-1700). De hecho, Locke era sólo uno de la media docena de hombres, durante la «Restauración», que crearon y supervisaron las colonias y sus inicuos sistemas de servidumbre. Y una de sus más importantes tareas consistió en escribir una constitución para la nueva colonia, llevando así sus principios filosóficos a la práctica.

El preámbulo a la Constitución para el miniestado de Locke establecía específicamente que para «evitar erigir una democracia numerosa», ocho Lores Propietarios (incluido el conde de Shaftesbury) se convertirían en una nobleza hereditaria, con absoluto control sobre los ciudadanos. Estos últimos serían tratados como siervos feudales, o lo que Locke llamaba «vasallos».

El artículo XIX explica que: «Cualquier señor de la tierra puede alienar, vender o disponer de cualquier persona y sus herederos para siempre, así como de sus tierras, con todos los privilegios y los vasallos que le pertenecen…».

Y el artículo XXII explicita que todos los vasallos deben estar «bajo la jurisdicción de los respectivos lores del mencionado señorío, sin apelación. Un vasallo tampoco tiene libertad para abandonar la tierra de su señor particular y vivir en otro sitio, sin licencia de mano y sello del mencionado señor».

Si en todos los demás lugares de la filosofía de Locke todos los hombres son creados «iguales e independientes», en las Carolinas los vasallos son

desiguales y dependientes de sus amos. Lo que es peor, «todos los niños de los vasallos serán vasallos, y lo mismo se aplica a todas las generaciones posteriores» (artículo XXIII).

FIG\. 13. En su constitución de un miniestado, Locke declaró que nadie «tendría libertad para abandonar la tierra de su señor particular para vivir en otro sitio sin permiso de mano y sello del mencionado señor».

En cuanto a los africanos (que llegaban allí encadenados), a cada colonia se le daba «absoluto poder sobre sus esclavos negros». Este privilegio, añade Locke con aprobación del igualitarismo, se aplica a los colonos «de cualquier opinión o religión» (artículo CX).

El comercio transatlántico de esclavos apenas estaba comenzando cuando Locke escribió esto. Con el tiempo se convertiría en una de las migraciones involuntarias más colosales de la época moderna. Durante los tres siglos y medio que duró este comercio, casi nueve millones de

africanos negros fueron transportados a las Américas (y eso sin contar los que murieron por el camino).

El grueso de los esclavos fue transportado entre 1700 y 1850 y los británicos eran pioneros, con casi una cuarta parte de los barcos de esclavos.

Aunque Locke, como Shaftesbury, tenía responsabilidades públicas que atender, también tenía sus intereses privados. En 1671 compró acciones de las florecientes compañías de comercio de esclavos: la Royal African Company (que solía marcar a todos sus esclavos con la sigla RAC) y, un año más tarde, la Bahama Adventurers.

Por supuesto, la esclavitud existía en África antes de la colonización de América. Muchos documentos registran que solía enviarse a los esclavos a través del desierto del Norte de África al reino bereber, portando oro. Se trataba de personas que habían sido esclavizadas generalmente por capturas en guerras, o «vendidos» para saldar deudas, y a veces para enmendar crímenes como asesinato o brujería. Sin embargo, los historiadores consideran que esta práctica tenía lugar originalmente no sólo a escala mucho menor, sino también de forma mucho menos malevolente. Estos esclavos africanos eran tratados como parte de la familia de la persona a la que servían. Su propietario trabajaba junto a ellos, compartiendo la misma comida y el mismo techo. En las Américas, por el contrario, este comercio representaba lo que ha sido llamado la «industria de esclavos». Grandes masas anónimas de esclavos mantenidas en campos y utilizadas para producir cosechas que requerían mucha mano de obra como la de la caña de azúcar, el tabaco y el algodón. Sus propietarios no trabajaban con ellos, sino que vivían en mansiones y contrataban supervisores armados de fustas para obligar a los esclavos a trabajar «hasta caer rendidos». Las condiciones eran inhumanas y horrorosas en las plantaciones del Nuevo Mundo.

Las condiciones del viaje en el barco de esclavos tampoco eran agradables. Una vez recogidos en los puertos de las costas occidentales de África, los prisioneros eran apiñados y sujetados con cadenas bajo la cubierta y mantenidos así durante largas semanas en condiciones inhumanas de insalubridad. Los barcos seguían una larga ruta establecida por lo que pasó a ser conocido como «el triángulo del comercio». Por lo general, esta

ruta consistía en salir de un puerto británico, como Liverpool o Bristol, en dirección a las costas del oeste de África llevando los productos de las nuevas industrias, tales como objetos de hierro o productos del algodón, que se intercambiaban, al llegar a destino, por los esclavos. Una vez que se encontraban a bordo, el barco reemprendía la navegación por las Indias Occidentales u otros puertos en las Américas, el segundo lado del triángulo. Al llegar, los esclavos que habían sobrevivido eran vendidos y los barcos aprovisionaban productos como azúcar de caña, ron o tabaco, que serían llevados a bordo en la tercera y última parte del viaje de regreso a Inglaterra. No cabe duda de por qué, en 1723, John Houstoun describió el comercio de esclavos como «el gozne sobre el que gira todo el comercio del mundo».

Sorprendentemente, en 1820 había más esclavos que «colonos» en América (¡cinco veces más!). (Cabe destacar que el mismísimo George Washington fue propietario de esclavos). Los indígenas americanos, por supuesto, habían sido exterminados (por las guerras, por el desahucio de sus territorios y a causa de enfermedades). Pero tanto con respecto a la crueldad como a la atención burocrática al detalle, el único paralelismo posible para el comercio de esclavos es el transporte de judíos y otras «razas inferiores» por los nazis durante las décadas de 1930 y 1940 a los campos de concentración.

Los europeos expandieron grandiosamente el ya existente comercio ofreciendo dinero y otras comodidades por cantidades más y más grandes de esclavos. Estos incentivos llevaron a los africanos a hacer redadas para capturar a otros africanos y luego venderlos. Las mismas redadas llevaron a la indigencia, y así a animar a la gente a vender a sus propios hijos como esclavos (quizá ignorando las consecuencias reales) para poder comprar comida con la que alimentar al resto de la familia.

El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke contiene una discusión especial sobre la esclavitud. Los capítulos 4 y 16 ofrecen un informe sobre el «estado de la esclavitud»; esta explicación depende a su vez de su definición del «estado de naturaleza» del capítulo 2 y de la del «estado de guerra» que proporciona en el capítulo 3.

¿Por qué Locke se explaya tanto en este punto? Después de todo, no parece encajar muy bien con muchos de sus otros escritos en alabanza de la igualdad de derechos y libertades. Pero hay una larga tradición de filósofos a favor de la división de la sociedad entre esclavos y amos. Los filósofos, desde Platón y Aristóteles, han enfatizado que la habilidad para pensar racionalmente —para mandar— sólo es propia de una élite, que necesita de otros que puedan ser mandados, gente a la que se le niegue el poder de pensar por sí mismos.

Para Aristóteles en particular, el esclavo doméstico se definía como posesión y propiedad o, como si dijéramos, «una parte separable del amo», aunque él o ella supuestamente no se usaran sólo de acuerdo con los intereses o caprichos del propietario sino para el bien común, de acuerdo con «la razón». Del mismo modo, la definición que da Aristóteles de un esclavo es la de una persona que encaja «naturalmente» en esta clase:

> Estos hombres, por lo tanto, cuyos poderes están confinados estrictamente al cuerpo y cuya principal excelencia estriba en proporcionar servidumbre corporal; estos hombres, digo, son naturalmente esclavos, porque serlo es su propio interés. Pueden obedecer a la razón, aunque son incapaces de ejercitarla; y aunque se diferencian de los animales domésticos, que son disciplinados meramente a partir de sus propias sensaciones y apetitos, cumplen aproximadamente con las mismas tareas, y se vuelven propiedad de otros hombres, porque su seguridad así lo requiere.

En el *Segundo tratado*, Locke escribe lo siguiente:

> Hay otra clase de sirvientes, que llamamos por el nombre particular de esclavos, que habiendo sido capturados en la guerra están sujetos por derecho natural al dominio absoluto y el poder arbitrario de sus amos. Estos hombres, como digo, han perdido su vida, y con ella sus libertades y sus estados; y estando en estado de esclavitud, incapaces de poseer propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil, cuyo objetivo principal es preservar la propiedad.

Pero aparte del interés filosófico de la discusión, Locke podría haber tenido razones más específicas de incluir por extenso estos comentarios en sus escritos políticos. Una hipótesis es que Locke pensó que era necesario un informe que «legitimara» la esclavitud para mostrar que la familia real inglesa estaba esclavizando legítimamente a su pueblo. Como uno de los objetivos de su filosofía política es el de distinguir entre un gobierno civil

legítimo y otro ilegítimo, el informe sobre la esclavitud podía ser sólo una variación sobre este tema.

Una segunda razón, en línea con Shaftesbury, podría haber sido que Locke consideraba su deber patriótico explicar y justificar una actividad tan provechosa para el poder nacional de Inglaterra.

Otra hipótesis podría ser sencillamente que Locke, como Aristóteles y tantos otros antes que él, considerara que hay gente naturalmente inferior y que por tanto ninguna teoría de derechos naturales podía aplicárseles.

Los filósofos de hoy en día no suelen hablar mucho de las opiniones de Locke sobre los esclavos. Pero esto no significa que el tema sea irrelevante. Porque en la filosofía de Locke, la propiedad es la clave de la sociedad «civil», y la clave de la propiedad es el trabajo. En realidad, como para él la moral comienza con la institución de la propiedad, la esclavitud es un caso peculiar pero significativo. En los *Dos tratados*, dice que «inicialmente, la tierra y todas las criaturas inferiores que habitaban en ella» pertenecían a todos en común, con una importante excepción. Cada individuo posee una cosa: ostentan la propiedad sobre su propia persona. En el «estado original», nadie tiene derecho a nada salvo a sí mismo. Locke añade: «Es la propiedad la que otorga las libertades individuales». Pero Locke añade también un requerimiento crucial para ser capaz de ser libre. La libertad de alguien de obedecer su propia voluntad está ahora «basada en tener razón necesaria para instruirse en la ley por la que se gobernará a sí mismo».

En *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke afirma que la esclavitud es «un estado del hombre tan vil y miserable» que «se opone tan directamente al temperamento benévolo y al espíritu de la nación» que es «casi imposible concebir que algún inglés, y mucho menos un caballero, abogue por ella». La natural libertad del hombre representa aquí la inalienable libertad con respecto a un poder absoluto y arbitrario. Sin embargo, para justificar la economía de la esclavitud, parece resultar necesario despojar a la gente de su razón y por tanto de su libertad. El problema para Locke era que pensaba que «el estado natural del hombre es un estado de igualdad, en que todo el poder y la jurisdicción es recíproco y nadie tiene más poder que otro».

Mutatis mutandis, como diría Locke en uno de sus poemas latinos (cambiando lo que se deba cambiar), tanto en su vida privada, como

inversor de la Royal African Company, y en su vida pública, como redactor de la Constitución de las Carolinas, la posición de Locke sobre la libertad fue, digámoslo así, ambigua. De hecho, fue creando nuevos conceptos de inferioridad cultural e intelectual y colocando a los esclavos fuera del contrato social; Locke pudo reconciliar su creencia en los derechos inalienables de los hombres sobre su persona con la cruel realidad de su tiempo.

Capítulo 14

Los muchos rostros de David Hume (1711-1776)

En la introducción a su obra épica, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, David Hume advierte a los lectores que tengan cuidado con los filósofos que «insinúan alabanzas a sus propios sistemas censurando todos los que han sido ideados anteriormente». Luego procede a denunciar los débiles basamentos de todos los sistemas filosóficos, repletos de «incoherencias», que son «una desgracia para la filosofía misma», y propone en cambio su propio «sistema completo de las ciencias».

Así opera David Hume, cuyo estilo relajado, junto con su cara rechoncha e inexpresiva, desdice una astucia y una determinación que Rousseau describió como sencillamente aterradora. La religión no ocupa sitio ni papel en su filosofía. El conocimiento, la ética y Dios están obligados a regresar a la tierra para someterse al escrutinio de Hume. Al hacerlo, como dice Betrand Russell, «esperaba ataques vehementes, a los que respondería con brillantes réplicas». Pero quedó decepcionado. El *Tratado*, es bien sabido, pasó desapercibido a la prensa. Sus posteriores revisiones, las dos «Investigaciones», la primera *Sobre el entendimiento humano* (1748) y la otra *Sobre los principios de la moral* (1751), tampoco lograron la aceptación que él creía que merecían; la descripción de «las Pasiones» cayó particularmente mal a pesar de que constituía la parte más original de la obra. La filosofía de Hume, como observó Bertrand Russell, es un callejón sin salida. «En su dirección, es imposible avanzar más».

El cuento filosófico

David Hume es admirablemente franco sobre sus objetivos y ambiciones en la vida, que consistían en sólo dos cosas: una reputación literaria y unos

cómodos ingresos. Será por eso quizá por lo que la historia no registró bajo su nombre una gran declaración filosófica, sino una observación más bien práctica sobre las ventas de su primer libro: «Nunca una tentativa literaria», dice Hume, «fue más desafortunada que mi *Tratado sobre la naturaleza humana*. Nació muerto para la prensa sin alcanzar ninguna distinción, y ni siquiera suscitó murmuraciones entre los fanáticos».

En realidad, esto no es del todo cierto. El libro sí que «suscitó» algunas murmuraciones, incluyendo una reseña en una publicación londinense llamada *The Works of the Learned*. El crítico concluía que el libro

> muestra, sin duda, signos de una gran capacidad, de un genio en ciernes, aunque joven y todavía inexperto. El tema es vasto y noble, como cualquier tema que necesite del entendimiento; pero requiere un juicio muy maduro para manejarlo, ya que en eso radica su dignidad e importancia; la más extrema prudencia, suavidad y delicadeza son un requisito fundamental para este tema tan deseable. El tiempo y el uso madurarán estas cualidades en nuestro autor, y probablemente tendremos razones para considerar ésta, frente a sus posteriores producciones, bajo la misma luz con que consideramos los trabajos *juveniles* de Milton o las primeras obras de Rafael.

Los autores deben tomarse las rudezas con suavidad. Pero parece que para el dulce y caballeresco Hume esta reseña fue demasiado lejos. De hecho, al leerla, entró «en un violento acceso de exigencia de satisfacción por parte de Jacob Robinson, el editor, al que mantuvo, durante el paroxismo de su ira, a punta de espada, temblando detrás del escritorio».

Nadie ha sido capaz de confirmar este chocante episodio, narrado por el doctor Kendrick en su *London Review*, y ciertamente el mismo Hume no lo menciona. Por el contrario, dice en general de la recepción del *Tratado* que «siendo naturalmente animoso y de espíritu sanguíneo, pronto me recuperé de mi decepción y proseguí mis estudios con gran ardor».

Este «espíritu sanguíneo» conviene a un filósofo, mientras que el paroxismo de la ira es más la marca de un hombre de letras. Y, para entender a Hume, considerado al menos por algunos como uno de los más grandes filósofos en lengua inglesa, tenemos que decidir cuál de los dos calificativos, el de profesional de la literatura o el de noble filósofo, se aplica realmente a Hume.

¿Quién es quién?

A diferencia de muchos filósofos, Hume aprovechó la oportunidad (dejando de lado la última y final al estar confinado a su lecho de muerte) de escribir su propia autobiografía, o lo que un comentarista llamó «esa curiosa memoria», que tituló «LA VIDA DE DAVID HUME. ESCRITA POR SÍ MISMO».

Agustín había sido un pionero en el género, con sus *Confesiones*, y Rousseau, contemporáneo de Hume, le había contado sus planes de escribir una autobiografía, también titulada «Confesiones». Pero el de Hume no es un escrito confesional, sino más bien un astuto intento de dictar las palabras que la posteridad registraría, interpretaría y a través de las cuales lo entendería. Empieza ofreciendo un esquema de su juventud. Destaca:

> Pasé con éxito por el proceso educativo habitual, y muy pronto fui poseído por una pasión por la literatura, que ha sido la mayor pasión de mi vida y la fuente inagotable de mis deleites; mi disposición estudiosa, mi sobriedad y mi empeño mostraron a mi familia que la ley era una profesión apropiada para mí: pero me encontré con que sentía una aversión insuperable por cualquier cosa que no fueran las indagaciones de la filosofía y el saber en general; y mientras mi familia imaginaba que estaba estudiando detenidamente a Voet y Vinnius, Cicerón y Virgilio eran los autores que yo devoraba en secreto.

De modo que enseguida nos encontramos con algo jugoso. Pero estos secretos podrían haber quedado escondidos para siempre. De cualquier modo, poco después Hume dice que estableció «un plan de vida que persiguió con firmeza y éxito. Resolví suplantar mi deficiencia de fortuna con una rígida frugalidad para mantener incólume mi independencia, así como considerar todos los objetos como desdeñables, salvo el desarrollo de mi talento en literatura». Naturalmente, el primer paso sería la publicación de su libro.

Esta señal no tardaría más que unos años en llegar, cerca del final de 1738, con la publicación del *Tratado*. Había sido escrito mientras vivía en una habitación alquilada en los viejos territorios de Descartes, La Flèche, en Anjou, en el corazón de Francia. Todavía promediando la veintena, pagaba

el precio de juventud de toda filosofía, inspirándose en la «duda metódica» del maestro francés. (Y no es que Descartes sea muy mencionado por él). En la página inicial, dice que es «un intento de introducir el método experimental de la razón en temas morales». Pero es el carácter de este método experimental lo que domina el libro, y que en poco tiempo despertaría a Kant de «su sueño dogmático». Porque (anuncia Hume) sólo hay dos tipos de conocimiento genuino: el que procede de la experiencia y la experimentación, y el que lo hace de la razón que examina las relaciones entre los objetos. El resto debe ser sometido a duda. En realidad, Hume lo expresa con más firmeza aún:

> Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre cantidad y número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de las cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no contiene más que sofistería e ilusión.

Al pasar, Hume desprecia la ciencia y la ética y señala que no hay cantidad de experiencias pasadas que puedan proveernos información sobre el futuro, así como no hay cantidad de evidencia factual que pueda decidir una cuestión ética. Y un «es» nunca puede implicar un «debería», como indica con elegancia.

Un poco más tarde, al introducir una nueva versión, Hume explica sus objetivos de manera más general, y se pregunta si realmente se puede «averiguar» algo en filosofía. No se trata, dice, «del mismo sistema de duda» de Robert Boyle y otros (que «meramente querían mostrar la incertidumbre de las conclusiones de acuerdo con ciertos tipos particulares de argumento»), sino de «un argumento totalizador que muestra que, debido a la estructura misma del entendimiento, el resultado de cualquier investigación, en todas las materias, debe ser puesto en duda».

En un pasaje muy particular, evocador de las *Meditaciones*, donde Descartes advertía sobre los efectos de desechar aunque sea temporalmente todas las suposiciones personales, Hume habla sobre su incansable filosofía, y sobre los sentimientos que provoca en su mente.

> Me hallo asustado y confundido por la desamparada situación en que me encuentro en mi filosofía, y me imagino a mí mismo como un monstruo extraño y grosero, que, no siendo capaz

> de mezclarse y unirse en sociedad, ha sido expulsado del comercio humano, abandonado totalmente y dejado inconsolable. De buena gana me mezclaría con la muchedumbre en busca de protección y cordialidad, pero no puedo osar mezclarme con una fealdad tal. Llamo a los otros para que se unan conmigo con el fin de hacer una sociedad aparte, pero ninguno me atiende. Todos se ponen a distancia y temen la tormenta que me golpea de todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y aun teólogos; ¿puedo maravillarme de los insultos que debo sufrir? He declarado mi desaprobación de su sistema; ¿puedo sorprenderme de que expresen ellos su odio del mío y de mi persona? Cuando miro en torno de mí veo en todas partes disputas, contradicciones, calumnia y detractación. Cuando dirijo la atención a mi interior no hallo más que duda e ignorancia. Todo el mundo se me opone y me contradice, aunque es tal la debilidad que experimento, que todas mis opiniones se deshacen y caen por sí mismas cuando no se hallan sostenidas por la aprobación de los otros. Cada paso que doy lo hago con vacilación, y cada nueva reflexión me hace temer un error o un absurdo en mi razonamiento.

Tiene que tratarse de un filósofo valiente para aventurarse por este camino solitario. Y los estudiosos de Hume todavía consideran el *Tratado* una gran obra, «en cierta forma la más importante obra filosófica en lengua inglesa», como dijo el profesor Selbe-Bigge, dejando de lado las dos *Investigaciones* posteriores por no tratar de las «mejores partes».

Ay, el mismo Hume denunció más tarde su «obra juvenil», diciendo que la continuada atención de los estudiosos no le hacía justicia, una «práctica contraria a todas las reglas del candor y el trato justo, y una fuerte instancia de artificios polémicos, que un celo fanático piensa que está autorizado a emplear». Evidentemente, parece un Hume distinto del que escribió en 1740 a Francis Hutcheson, uno de los más eminentes filósofos de su tiempo (y cuyo puesto en la Universidad de Edimburgo había codiciado), anunciando que estaba deseoso de corregir sus errores y comenzar a descubrir más acerca de «los particulares sobre los que he fracasado».

Es el primer Hume el que, en una carta a John Stewart, profesor de filosofía natural en Edimburgo, confiesa:

> Debo reconocer (lo que es infinitamente más material) un grave error de conducta; es decir, la publicación del *Tratado sobre la naturaleza humana*, un libro que pretendía innovar en todas las sublimes partes de la filosofía, y que compuse antes de tener veinticinco años. Sobre todo, el aire positivo del que este libro está penetrado y que puede ser imputado al ardor de la juventud, me desagrada profundamente, tanto que no tengo paciencia para revisarlo.

Sin embargo, a decir verdad, hay una reseña detallada, llamada «An Abstract» de la obra, que fue publicada poco después, y resultó que había

sido escrita por el mismo Hume. O por alguno de ellos. Pero podemos respetar sus deseos y dejar en cambio el resumen a manos de sus oponentes de la Iglesia. Son numerosos, incluyendo figuras muy conocidas como William Warburton, que escribió públicamente al editor de Hume en estos términos:

> A menudo me ha hablado usted de las virtudes morales de este hombre. Debe de tener muchas, por lo que sé; pero déjeme decirle que, así como del cuerpo, también hay vicios del alma: pienso que no he conocido jamás una mente más perversa y obstinadamente inclinada al mal.

De manera similar, James Beattie vio en sus escritos «la vil efusión de un corazón pétreo y estúpido, que confunde su propia inquietud con la actividad de un genio, y su propia capciosidad con sagacidad», mientras que Samuel Johnson declaró rotundamente que Hume era un «cabeza hueca» y un «pillo» mentiroso. Pero no fue hasta 1756 cuando sus oponentes se organizaron lo suficiente como para presentar un resumen del *Tratado* en la corte de la Iglesia de Edimburgo.

Una lectura atenta de esta obra mostraba, dijeron, que Hume creía que:

> *Primero*, que toda distinción entre la virtud y el vicio es meramente imaginaria.
> *Segundo*, que la justicia no tiene fundamento más allá de su contribución al bien público.
> *Tercero*, que el adulterio es legítimo, aunque a veces no sea conveniente.
> *Cuarto*, que la religión y sus ministros son perjudiciales para la humanidad, y siempre están dispuestos a guarecerse en las cimas de la superstición o el entusiasmo.
> *Quinto*, que no hay pruebas de que el cristianismo constituya una revelación divina.
> *Sexto*, que de todas las formas de cristianismo, el papismo es la mejor, y la reforma fue tan sólo obra de locos o entusiastas.

Su cólera era aún mayor debido a que Hume no era tanto un no creyente como un creyente pervertido: era un agnóstico más que un ateo. En realidad, años más tarde, Hume declaró en una de sus amadas *soirées* en París que nunca había conocido a un ateo, y cuestionó que existieran realmente. Su anfitrión, el barón d’Holbach, replicó con firmeza que estaba cenando con diecisiete de ellos.

De cualquier modo y, ay, al menos dada la sed de controversia literaria de Hume, la Iglesia de la época había tenido suficiente de semejantes debates, y las autoridades decidieron no perseguir «a un sujeto tan abstruso

y metafísico», afirmando que «sería más beneficioso para los propósitos edificantes desestimar el proceso».

Si esperaban con ello privar de publicidad a su conciudadano, se decepcionarían, puesto que Hume estaba embarcado en su nuevo proyecto, una épica *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes que comenzó a aparecer en 1754 y en 1762 se había convertido en uno de los *bestsellers* del siglo XVIII, aportando suficiente dinero para que Hume se sintiera económicamente independiente por primera vez en su vida. La *Historia* tendría, en corto tiempo, más de cien reimpresiones y a finales del siglo XIX todavía se utilizaba.

Por el tiempo en que el último volumen se publicó, Hume había recibido suficientes *royalties* como para moverse un poco, trasladándose a una zona elegante de Edimburgo, como describe en una carta al doctor Clephane.

> Hace aproximadamente siete meses, adquirí una casa propia y establecí una familia completa, consistente en una cabeza, es decir, yo mismo, y dos miembros inferiores, una doncella y un gato. Luego se ha unido mi hermana, que me hace compañía. Con frugalidad, puedo alcanzar, creo, un grado aceptable de limpieza, tibieza, luminosidad, plenitud y contento. ¿Qué habría que echar de menos? ¿La independencia? La tengo en alto grado. ¿El honor? No lo deseo. ¿La gracia? Vendrá con el tiempo. ¿Una esposa? No es un requisito indispensable de la vida. ¿Libros? Ése sí es un requisito indispensable, pero tengo más de los que puedo leer. En breve, no puedo pensar en ningún placer con el que no cuente ya en mayor o menor grado: y, sin grandes esfuerzos filosóficos, quedo satisfecho con facilidad.

Para sus admiradores, como para el escritor anónimo —y los escritores anónimos, como sucede hoy en día en las reseñas de Amazon (al menos en las positivas), eran a menudo, o bien los mismos autores, o bien sus amigos íntimos— de un artículo de *Weekly Magazine, or Edinburgh Amusement*, la obra muestra a Hume dando la espalda al estilo predominante en la escritura de la historia «como una secuencia de fechas, nombres y glorificaciones», decantándose en cambio por «una brillante combinación de caracteres con el análisis del contexto y las fuerzas subyacentes».

Otros lo leen de otra manera. Un tal Fox se quejó de Hume diciendo: «Era un hombre excelente, y con grandes poderes mentales; pero su parcialidad para con reyes y princesas es intolerable. En mi opinión, es bastante ridículo; y es más la tonta admiración que a veces tienen las

mujeres y los niños para con los reyes que la opinión, correcta o no, de un filósofo».

John Stuart Mill escribió una reseña histórica algún tiempo después de que Hume hubiera abandonado este mundo, cuando y ya no podía sentirse ofendido, donde hizo alusiones favorables a su intelecto, pero deploró su honestidad diciendo que:

> Razonaba con sorprendente precisión; pero el objeto de sus razonamientos no era el de obtener la verdad sino demostrar que es inalcanzable. También su mente estaba completamente esclavizada por un gusto por la literatura; y no ese tipo de literatura que enseña a la humanidad a conocer las causas de su felicidad y de su miseria, que pueden perseguir la primera y evitar la última, sino aquel tipo de literatura que, sin preocuparse de la verdad o de la utilidad, sólo busca excitar las emociones.

Pero la opinión del escritor anónimo ganó la batalla. «Su *Historia de la Casa de los Stuart* sólo requiere ser leída para ser admirada… tomada como un todo, puede ser considerada como una de las más excelentes producciones del genio humano, y es ciertamente la más magnífica obra histórica de los tiempos modernos». Luego añade que en manos del señor Millar, entonces el más prominente de los libreros londinenses, pronto se convirtió en «una obra favorita» entre «la más alta clase de personas».

Sin embargo, al menos al principio, Hume estaba decepcionado por la recepción que había tenido su libro. Las «riberas del Thames», se quejaba, estaban «habitadas por bárbaros». «Yo mismo», dice el autor en referencia al primer volumen, «fui demasiado optimista en mis expectativas con respecto al éxito de esta obra. Pensé que era el único historiador que había desatendido el poder del presente, los intereses, las autoridades y las exigencias de los prejuicios populares; y como el tema era apropiado para todas las capacidades, esperaba aplausos proporcionales. Pero triste fue mi desengaño; fui asaltado por una sarta de reproches, desaprobaciones e incluso aborrecimiento».

La última humillación vino en junio de 1763, cuando lord Bute, que en esa época era el primer ministro escocés, nombró a otro historiador escocés, William Robertson, como Historiógrafo Real de Escocia. Lord Bute le ofreció a Hume, en cambio, una pensión.

¡Una pensión! ¡Para el más grande historiador del siglo! ¡Ridículo! Así que Hume regresó a Francia.

En Francia, Hume era considerado verdaderamente una eminencia, una *cause célèbre*. Fue festejado por doquier. Los grandes nobles y sus damas lo rociaron de invitaciones, y no se contentaban a menos que *le gros David* se dejara ver en sus recepciones y en sus palcos teatrales. Otro visitante británico, lord Charlemont, recuerda que se encontraba invariablemente con él en la ópera, «su cara ancha e inexpresiva» se veía a menudo «*entre deux jolis minois*».

Ya que si en Edimburgo Hume sólo tenía una asistente y un gato por compañía, en París estaba rodeado de admiradores. Los anfitriones de todos los círculos literarios, la así llamada «República de las Letras», el fenómeno único de la Ilustración francesa de salones presididos por talentosas mujeres, todos competían por sus favores. Una de ellas, Madame d'Épinay, que lo llamaba el *grand et gros historiographe d'Anglaterre*, describe una ocasión curiosa en la que uno de sus convidados le pidió al famoso filósofo que interpretara el papel de un sultán, y que intentara seducir con su elocuencia a dos hermosas esclavas. Se le colocó convenientemente una gran barba, un turbante, se le ennegreció la piel y se lo depositó en un sofá entre dos de las más aclamadas bellezas de París. Siguiendo las instrucciones que había recibido:

> se hincó de rodillas, se golpeó el pecho (o, según Madame, «*le ventre*»), pero su lengua no pudo asistirlo más que para balbucear: «*Eh bien! Mes demoiselles. Eh bien! Vous voilà donc. Eh bien! Vous voilà… voulez-vous voilà, ici?*», exclamaciones que repitió hasta agotar la paciencia de aquellos a los que esperaba entretener. (*Mémoires et Correspondance de Madame d'Épinay*).

Hume describe estos tiempos con un tono más rosado, cuando escribe a un colega historiador:

> sólo puedo decir que no como nada más que ambrosía, no bebo sino néctar, no respiro más que incienso, y sólo piso sobre flores. Cada hombre que conozco, y aún más cada dama, pensarían que faltan a su más indispensable deber si no dedican una larga y elaborada arenga en mi alabanza.

En los salones, Hume fue presentado a los críticos, escritores, científicos, artistas y filósofos que impulsaron la Ilustración francesa, los

philosophes. Había una anfitriona que era la más bella, inteligente y virtuosa, Madame de Boufflers, en cuyo salón, lleno de enormes y deslumbrantes espejos colgantes, había actuado una vez Mozart. Y la correspondencia entre Hume y Madame de Boufflers, al igual que los espejos, brilla con mil reflejos ilusorios. Ella lo adulaba por considerarlo un genio, declarando que haber conocido a Hume hacía que se sintiera «desagradada con la gran mayoría de la gente con la que tengo que vivir», mientras que él se deshacía en comentarios como «Ay, ¿por qué no estoy cerca de usted de modo que pueda verla aunque sea media hora al día?».

FIG\. 14. Se hincó de rodillas, se golpeó el pecho (o, según Madame, «*le ventre*»), pero su lengua no pudo asistirlo más que para balbucear: «*Eh bien! Mes demoiselles. Eh bien! Vous voilà donc!*».

En realidad, Hume apreciaba particularmente la aceptación francesa de su persona, de su carácter como *le bon David*, y de sus principios personales, causa de tantos escándalos más cerca de casa. «Lo que me proporcionó mayor placer fue encontrar que la mayor parte de los elogios que se me dispensaban versaban sobre mi carácter como persona; mi ingenuidad y sencillez en el trato, el candor y la suavidad de mi disposición *et cetera*». Éste fue el origen de su sobrenombre francés, *le bon David*. Pero aun en el cenit de su felicidad, una nube le tapaba el sol.

El asunto constituye uno de los cuentos filosóficos más famosos de todos, muy discutido tanto en la época en que tuvo lugar como más recientemente, en libros como el muy popular e impresionante por sus detalles *El perro de Rousseau*. Aquí, David Edmonds y John Eidinow observan que Hume manipuló la cuestión para mostrarse como la víctima inocente e incluso algo trágica de la ingrata paranoia de los filósofos franceses. Pero la realidad es un poco más complicada.

Los acontecimientos principales son bastante conocidos. Cuando el embajador, lord Hertford, fue reemplazado, las vacaciones de Hume en el paraíso llegaron abruptamente a su fin. Tenía que volver a Gran Bretaña. Fue como un golpe. Pero lo que resultó aún más desafortunado fue un pedido aparentemente inocuo, proveniente de su anfitriona favorita Madame de Boufflers, para requerirle su ayuda con el caso de un escritor necesitado. Éste no era otro que el filósofo iconoclasta, Rousseau. Nunca se habían conocido personalmente, pero sí habían intercambiado mutuas congratulaciones por carta, y ahora se le solicitaba a Hume que ayudara a Rousseau a encontrar refugio político en Inglaterra. ¿Cómo podía *le bon David* rehusar? Los dos filósofos se encontraron finalmente en París en diciembre de 1765. Rousseau estaba extasiado, y escribía a Hume en estos términos: «Sus grandiosos puntos de vista, su asombrosa imparcialidad y su genio lo colocarían muy por encima del resto de la humanidad si estuviera menos atado a ella por la bondad de su corazón». Hume también escribió cumplidos aún más majestuosos sobre Rousseau a un amigo en la Iglesia de Escocia, comparándolo con Sócrates.

Una nota ácida, sin embargo, se produjo una noche antes de que Hume y Rousseau partieran rumbo a Inglaterra. Hume había ido a despedirse del barón d’Holbach. Disculpándose por perturbar su ilusión, el barón lo puso sobre aviso contra Rousseau, diciendo: «No conoce a su hombre. Se lo diré sin tapujos: está amamantando a una víbora».

Sin embargo, al principio, todo fue bien. Cuando llegaron a Londres, Rousseau fue aclamado no sólo como gran novelista sino también como celebrado radical. Los periódicos de Londres felicitaron a los dos hombres y a sus lectores en un despliegue de hospitalidad, tolerancia y apertura

mental inglesas, en agudo contraste, dijeron con sorna, con la Francia fanática y autocrática.

Debe de haber sido irritante para Hume, aclamado en París, y reducido ahora, bajo la aguda observación de su íntimo amigo William Rouet (profesor de Historia eclesiástica y civil en Edimburgo), ser quien presentara a la fiera, por así decirlo. La fiera se mantuvo en su bizarro traje armenio, completado con una toga y una capa con borlas, y casi siempre iba acompañado por su pequeño perro marrón y blanco, *Sultán*. Hume, por el contrario, presentaba una figura ridícula.

Lord Charlemont, quien (recordémoslo) asistía a muchas de las fiestas a las que iba Hume, dejó su mejor descripción, diciendo:

> Su cara era ancha y gorda, su boca era grande y sin otra expresión que la de la imbecilidad. Sus ojos parecían ausentes y carentes de todo espíritu, y la corpulencia de toda su persona parecía más a propósito para comunicar la idea de un concejal harto de comer tortuga que la de un refinado filósofo. Su discurso en inglés sonaba ridículo por su cerrado acento escocés, y su francés era, si esto es posible, aún más risible; de modo que la sabiduría, ciertamente, nunca antes se había disfrazado con tan grosero atuendo. Aunque tenía entonces casi cincuenta años[12], se mantenía fuerte y saludable; pero su salud y su fortaleza, lejos de ser ventajosas para su figura, y en lugar de constituir su atractivo masculino, sólo tenía la apariencia de rusticidad. Usaba uniforme, lo que aumentaba su natural falta de garbo, ya que le quedaba como a un tendero de estación. (*Life of Charlemont*, de Hardy).

El triste contraste, al parecer, no pasó desapercibido para Hume. Y si bien ante sus amigos franceses expresaba su eterna estima por Rousseau, escribiendo cosas tales como «Nunca he conocido a un hombre más amable y más virtuoso que él; es apacible, amable, modesto, afectuoso, desinteresado; y, sobre todo, agraciado con un corazón sensible en el más alto grado», a los escoceses y a sus parientes les contaba una historia muy distinta. Sólo una semana después de su regreso a Londres, le escribió a su primo John Home, el «Shakespeare escocés», diciendo de Rousseau que era un filósofo «que se dejaba dominar tanto por su perro como por su amante».

Hume fue más allá, y predijo que Rousseau no sería feliz viviendo en la campiña inglesa, «como no lo ha sido en situación alguna».

> Estará allí sin ocupación, sin compañía y sin entretenimiento de ninguna clase. Ha leído muy poco a lo largo de su vida, y ahora ha renunciado a toda lectura; ha visto muy poco y no tiene ningún tipo de curiosidad por ver u observar. Propiamente hablando, ha reflexionado y

> estudiado muy poco y, desde luego, no tiene mucho conocimiento. Durante toda su vida se ha limitado a sentir; y en este aspecto su sensibilidad se eleva a un nivel que va más allá de cualquier otro ejemplo que yo he visto. Sin embargo, esta sensibilidad le hace más susceptible de sentir dolor que de sentir placer; es como un hombre que hubiera sido despojado, no sólo de sus vestidos, sino también de su piel.

En realidad, Rousseau leía con avidez y sobre muchas cosas, y también escribía sus *Confesiones*, que se convertirían en una de las obras más influyentes de la literatura europea. Y, por supuesto, amaba la campiña. Ciertamente, una vez que estuvo instalado en su nueva casa, pronto trabó relación y se hizo amigo del duque de Portland, que era coleccionista y botánico, y juntos realizaron muchas alegres expediciones en busca de plantas en el distrito de Peak. Lejos de estar «despojado de su piel», la creatividad de Rousseau ardía con más intensidad que nunca, mientras que Hume buscaba ideas.

Pero inicialmente Rousseau tuvo que alojarse en Londres, con dos caseras escocesas, cerca de The Strand[13], y como la ciudad se hallaba en la cumbre de su industrialización, Rousseau la encontró ciertamente «llena de negros vapores». Afortunadamente, se trataba de algo temporal. Hume pronto consiguió una cabaña para Rousseau en la aldea de Chiswick, mediante «un honesto tendero», James Pullein. Finalmente, en marzo de 1766, un caballero inglés, Richard Davenport, le ofreció a Rousseau una casa de campo, junto con una mansión vacía en Staffordshire, Wootton Hall.

En la superficie, pues, todo parecía ir bien cuando Rousseau hizo un alto en Londres de camino a su nueva casa en Staffordshire para ver a su amigo. Sin embargo, a estas alturas ya tenía sentimientos encontrados hacia Hume, que oscilaban entre la gratitud y cierta sospecha. La tarde terminó en desastre cuando Rousseau acusó a Hume de mentirle sobre su supuesto y repentino descubrimiento de una «silla de posta» que llevaría a Rousseau, a muy bajo precio, hasta su retiro.

En realidad, el «descubrimiento» era un artificio, supuestamente para evitar que Rousseau se sintiera demasiado en deuda. Pero según un registro «anónimo» (de nuevo, probablemente obra de Hume o de alguno de sus amigos), el truco despejó todas las dudas de Rousseau:

> Rousseau sospechó del benevolente artificio y acusó al señor Hume de ser cómplice. El señor Hume protestó por su inocencia y trató de zanjar el asunto. Después de una réplica sarcástica, Rousseau se sentó un momento, al parecer melancólico, luego se levantó, cruzó una o dos veces la habitación y finalmente echó los brazos al cuello de su colega filósofo, bañando con lágrimas la cara del sorprendido David y llorando como un niño. «Mi querido amigo», dijo tan pronto como fue capaz de hablar, «¿me perdonará algún día esta extravagancia? Después de todas las molestias que se ha tomado para servirme, después de las numerosas pruebas de amistad que me ha dispensado, ¿es posible que pueda pagarle su amabilidad con este abuso caprichoso? Pero si usted me perdona me dará otra señal de su estima, y espero que, cuando me conozca mejor, encuentre que no soy indigno de ella».

Sin embargo, Rousseau tenía fundamentos para tener sospechas, aunque siempre se haya considerado que esta historia sencillamente demuestra su «paranoia». Bertrand Russell, por ejemplo, dice en su *Historia* que después de su «desafortunada pelea», Hume actuó con «admirable paciencia, pero Rousseau, que tenía manía persecutoria, siguió comportándose de forma violenta». Aun así, como muchos otros, Rousseau tenía sus razones. Estaba en lo cierto al sospechar que sus cartas estaban siendo interceptadas y leídas por otros, y ya había averiguado que circulaban relatos crueles y burlescos sobre su persona y su exilio tanto en Inglaterra como en Francia.

El más hiriente de ellos era una carta satírica, presuntamente del rey de Prusia, burlándose del desarraigado refugiado suizo y ofreciéndole santuario, añadiendo cáusticamente: «Si desea más desgracias, yo soy rey y puedo hacerlo tan desdichado como quiera». La carta del «rey de Prusia» llegó hasta la prensa de Londres e incluso al refugio de Rousseau en Staffordshire. Rousseau quedó muy abatido. Hume sostuvo que él ignoraba completamente la burla. Pero, según Edmonds y Eidinow, estaba presente en la cena en la que comenzó la broma, así como en otras dos cenas en las que Walpole leyó la carta en voz alta, y probablemente contribuyó con alguno de los ataques más hirientes.

Además, Hume había estado llevando a cabo, a espaldas de Rousseau, una investigación intrusiva en sus finanzas. Había solicitado a varios contactos franceses poder hacer consultas en su nombre, ocultando a los demás que ya había consultado a los otros. Madame de Boufflers se irritó al comprobar que la había utilizado a ella y al barón d’Holbach para el mismo asunto. «¿Para qué?», preguntó a Hume. «No se convertirá en su

denunciador después de haber sido su protector». Sin embargo, ésa parecía ser exactamente su intención. La posibilidad de que Hume estuviera buscando esta información para ayudar a Rousseau no era muy razonable. Más bien, el mismo Hume deja claro que lo que estaba investigando era el carácter de Rousseau: ¡estaba intentado determinar si era un rico fraudulento que pasaba por pobre! Para la verdad del caso, la historia ha registrado que cuando Rousseau tuvo que abandonar Inglaterra, en mayo de 1767, tuvo que vender sus cubiertos para pagar el billete.

Pero ahora Rousseau pensaba que había llegado al fondo del asunto y que en el centro de la tela, como una araña malévola, estaba su supuesto aliado, Hume.

El 23 de junio de 1766, escribió una declaración de sus sospechas: «Se ha escondido muy bien. Yo lo comprendo, señor, y usted lo sabe». Y escupió el quid de la cuestión: «Me ha traído a Inglaterra, en apariencia para procurarme refugio, y en realidad para deshonrarme. Se ha aplicado usted a este noble propósito con un celo digno de su corazón y con un arte que no desluce su talento». Hume quedó consternado, y quizá un poco asustado. Apeló a sus amigos para que lo apoyaran contra «la monstruosa ingratitud, ferocidad y frenesí de este hombre».

Era preocupante, desde el punto de vista de Hume, el daño potencial que esto podía causar a su propia reputación como escritor. Después de todo, su acusador era uno de los más celebrados escritores de Europa, un autor cuyos libros, se decía, ¡se alquilaban por horas en los comercios de París! «Usted sabe», escribió a otro amigo de Edimburgo, el profesor de retórica Hugh Blair, «cuán peligrosa puede ser cualquier controversia o disputa con un hombre de su talento».

La respuesta inicial de Hume a la carta en que Rousseau «descubría el pastel» fue la de pedirle que identificara al acusador y que proporcionara pruebas. La respuesta de Rousseau a la primera cuestión fue breve y al grano: «El acusador, señor, es el único hombre en el mundo del cual admito testimonio contra usted: usted mismo». En cuanto al asunto de las «pruebas», el 10 de julio de 1766, Rousseau aportó una miniacusación de sesenta y tres párrafos conteniendo los «incidentes» que lo llevaron a esa conclusión.

La acusación no era muy comprometedora a nivel legal, pero nos muestra la pasión por el drama de un novelista. La acusación central es la afirmación de Rousseau de que en el fatídico viaje de París a Inglaterra que hicieron juntos, Rousseau escuchó cómo Hume murmuraba en sueños «*Je tiens J. J. Rousseau*» («Tengo a J. J. Rousseau»). Rousseau jugó con las que llamó «esas cuatro palabras terribles». «No pasa una noche sin que me parezca escuchar las palabras "Te tengo, J. J. Rousseau" resonando en mis oídos, como si recién hubieran sido pronunciadas. Sí, señor Hume, me ha tenido, lo sé, pero sólo por aquellas cosas que me son externas… Me tuvo por mi reputación, y quizá por mi seguridad… Sí, señor Hume, me tuvo con todos los lazos de esta vida, pero no por mi virtud ni por mi coraje».

Hume nunca tuvo el estilo de Rousseau. En cambio, estudió la acusación laboriosamente, incidente por incidente, escribiendo «mentira», «mentira», «mentira» en los márgenes a medida que avanzaba. Finalmente utilizó este escrito como base para su propio relato.

Temía en particular las consecuencias de la atención pública en Francia, donde su reputación como *le bon David* todavía se mantenía alta. De modo que Hume comenzó una campaña cada vez más amarga y desesperada para difamar a Rousseau. Sus primeras denuncias fueron hechas en un folleto llamado «Conciso y legítimo informe sobre la disputa entre el señor Hume y el señor Rousseau», publicado en francés (y editado por los enemigos más acérrimos de este último) y enviado a sus amigos en París. Hume evitó establecer contacto directo con Madame de Boufflers, sospechando, como ciertamente iba a ocurrir, que le aconsejaría que cesara en tales ataques y tuviera en cambio «generosa compasión». Lejos de eso, las descripciones de Hume sobre Rousseau, retratándolo como un villano traidor, «*noir*, negro, *coquin*, bribón» fueron difundidas con entusiasmo en los periódicos y se convirtieron en el principal tópico de salas y cafés.

Las cartas revelan la hostilidad y la desesperación de Hume. Rousseau, según Hume, fue descrito como «el más negro y más atroz de los villanos, sin comparación, que existe hoy en día en el mundo». En una carta a D'Alembert, atacó a Rousseau en tan bajos términos que D'Alembert destruyó la carta y le contestó instando al «hombre de la moderación» a seguir siendo moderado.

De hecho, ni siquiera en Inglaterra la cobertura que hizo la prensa de lo que el *Monthly Review* llamó «la pelea entre estos dos celebrados genios» no se decantó enteramente a favor de Hume. Si Rousseau fue condenado por ingrato, el *Review* no era la única publicación que instaba a «la compasión hacia un hombre desafortunado, cuyo peculiar temperamento y constitución mental debe, según tememos, hacerlo infeliz en todas las situaciones». Cuando Voltaire, el eterno enemigo de Rousseau, le pidió a Federico el Grande que apoyara a Hume contra Rousseau, Federico replicó: «¿Me ha preguntado qué pienso de Rousseau? Pienso que es infeliz y digno de compasión», y añadió con reprobación que «sólo las almas depravadas patean a un hombre cuando ha caído». Este trato imparcial no era lo que Hume esperaba, y tampoco fue la versión que ofreció a Madame de Boufflers, a quien escribió que había habido «muchas burlas sobre el incidente difundidas en los periódicos, pero todas en contra de este hombre infeliz».

Edmonds y Eidinow, habiendo examinado el asunto de forma considerable y detallada, concluyeron que la manera en que Hume llevó todo este asunto estuvo «llena de malevolencia». Sus cartas, dicen, están «llenas de verdades a medias y completas mentiras», como la de que Rousseau lo había llamado el más oscuro de los hombres; o que tenía la prueba de que Rousseau había intentado deshonrarlo durante dos meses, y que el rey Jorge III tenía «muchos prejuicios» contra él. Después de que Rousseau regresara a Francia para vivir bajo la protección de Madame de Boufflers, Hume llegó a escribirle directamente a ella para sugerirle que «por su propio bien» Rousseau debía ser encerrado como un loco.

Los comentaristas fueron rápidos para comentar irónicamente que *le bon David* dejó que la razón se convirtiera en esclava de sus pasiones. Pero aunque esto puede sonar bastante desdeñoso, por supuesto, Hume había escrito que la razón es, y debe ser, sólo eso. Si durante gran parte de su vida se escondió detrás de estratagemas y seudónimos, aquí al menos no puede ser culpado de falta de consistencia.

¿Pero qué hay de Hume? ¿Debe realmente ser recordado como un gran filósofo o, como él mismo dijo, «como un hombre de letras»? (Un apelativo duramente discutido por sus propios filósofos contemporáneos). Afirmaba

que era un experto en ética, pero como individuo moral ¿fue el instigador y atormentador de Rousseau, como sus cartas parecen mostrar, o la figura santificada que describió Adam Smith a William Strathern después de su muerte?

> Su temperamento, ciertamente, parece estar más felizmente balanceado, si se me permite la expresión, que el de cualquier otro hombre que yo haya conocido. Incluso en el peor estado de su fortuna, su gran y necesaria frugalidad nunca le impidió ejercitarse, en condiciones apropiadas, en actos de caridad y generosidad… La extrema gentileza de su naturaleza no flaqueó nunca, así como tampoco la estabilidad de su mente, o la firmeza de sus resoluciones. Su placer constante era la efusión genuina de su naturaleza bondadosa y su buen humor, templados con delicadeza y modestia, y sin un solo trazo de malicia, a menudo la desagradable fuente de lo que en otros hombres se llama ingenio… Y su alegría de carácter… fue atendida con la más severa aplicación, el aprendizaje más extendido, la más grandiosa profundidad de pensamiento y una capacidad en todo sentido comprehensiva. En resumen, siempre lo he considerado, tanto en vida como después de su muerte, lo más aproximado a la idea de un hombre sabio y virtuoso que la naturaleza frágil de un hombre puede admitir.

Claramente no era así. El retrato de Smith es amable pero no muy observador. Quizá Smith se sintió mal (como debía) después de vetar a Hume la posibilidad de ser nombrado profesor de filosofía en Edimburgo, y ésta era una manera de compensarlo. Probablemente la respuesta es más interesante desde el punto de vista psicológico y, después de todo, Hume era a su manera un estudioso de la naturaleza humana, señalando las complejas formas en las que construimos el mundo en nuestras mentes para que nos encaje bien, y luego lo proclamamos como real, «objetivo», en el mundo. Hume puede haber sido tanto un intrigante de corazón helado como un buen hombre muy emocional; tanto un iconoclasta como un conservador; tanto un pensador original como uno superficial. Quizá la última palabra sobre Hume la tiene él mismo, o al menos su yo de joven, en el *Tratado*. Es allí donde escribe:

> El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad…

Capítulo 15

Rousseau, el bribón (1712-1778)

Uno de los ensayos más interesantes de la monumental *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell es el correspondiente a Rousseau. Ciertamente, Russell parece haber sido bastante experto en este autor, a pesar de insistir en que, según sus propias palabras, Rousseau no es «lo que hoy en día llamaríamos un *filósofo*». Un *philosophe* quizá, pero sin duda no un filósofo. Aun así (se lamenta Russell), Rousseau ejerció «una influencia poderosa en filosofía» y sea cual sea «nuestra opinión sobre sus méritos como pensador, debemos reconocer su inmensa importancia como fuerza social». Es decir, resume Russell con prontitud, la de inventar una filosofía política de «dictadores seudodemocráticos» que llevó directamente a Hitler. ¡Y pensar que otros asocian a Rousseau con la *liberté*, *égalité* y *fraternité*!

Así lo veía Nietzsche, el filósofo preferido de Hitler. En sus apuntes del otoño de 1887, en el que expresaba su preocupación por la abolición de la esclavitud y la nueva propaganda a favor de tratar a la gente como «iguales», Nietzsche habla de su lucha contra Rousseau y su concepción de la naturaleza bondadosa del hombre. Es un filósofo, declara Nietzsche con fiereza, nacido «con un odio por la cultura aristocrática». Russell, en cambio, asocia a Rousseau con la *sensibilité*: una manera de vivir que eleva los sentimientos sobre el mero cálculo. La *sensibilité* es lo que convierte a Rousseau en la figura fundamental del romanticismo, un movimiento que abarcó la poesía, las artes y ciertamente la filosofía, que alaba los grandes gestos sobre la astucia del cálculo, que celebra la fiereza, el esplendor y la relativa inutilidad del tigre, por así decir, frente a la torpe pero útil vaca.

El cuento filosófico

Por fortuna para los historiadores, si no para los filósofos serios, la historia de Rousseau ha sido muy bien relatada por él mismo en sus *Confesiones*. Este relato no es particularmente preciso, pero al menos (a diferencia de muchos otros que registran sus memorias) es interesante. Ciertamente, algunos de los aspectos más atrayentes son exageraciones de qué hombre más malo era. No en aquella extraña y egocéntrica manera de san Agustín que buscaba laboriosamente encontrar el mal en las minucias de su existencia cotidiana (el robo de las peras, su tristeza cuando su amigo murió, *et cetera, et cetera*), sino en actos increíblemente egoístas como su «falsa» conversión al catolicismo (para obtener una casa en la que vivir), su mentirosa denuncia sobre la empleada doméstica de una familia (para esconder su propio robo) y el abandono no de uno (que podría ser circunstancial) o dos (que ya sería más achacable al descuido) sino de cinco de sus hijos en orfanatos.

Reconocía libremente cada uno de estos crueles actos, y a decir verdad incluso con cierta fascinación. La falsa conversión (un proceso que repitió varias veces durante su vida, y siempre por razones mercenarias) ocurrió cuando escapó de su Ginebra nativa, entonces el centro de un calvinismo extremo, para evitar convertirse en el aprendiz de su tío. Habiendo encontrado un cura católico crédulo, recuerda que murmuró las palabras sagradas requeridas, mientras sentía que estaba participando de «un acto aún peor que el de un bandido».

La denuncia de la pobre empleada doméstica vino poco después de que el cura católico lo echara de su lado, cuando consiguió meterse en la casa de una señora aristócrata muy rica, a quien robó una cinta con un bonito medallón de plata. Según él, su reacción fue particularmente interesante a nivel psicológico. Escribe:

> Nunca fui más cruel que en aquel momento; cuando acusé a la pobre muchacha, es contradictorio y sin embargo verdadero que mi afecto por ella fue la causa de lo que hice. Ella estaba presente en mi mente, y arrojé la culpa que me correspondía sobre el primer objeto que se me presentó.

Rousseau explica la historia con lujo de detalles. Como su anfitriona había muerto, se consoló pensando que nadie echaría en falta el medallón.

Sin embargo:

> era tal la fidelidad de los criados y la vigilancia de los señores Lorenzi, que no se encontró que faltara nada en el inventario. Únicamente la señorita Pontal perdió una cinta rosa y plata, ya usada. Podía haber echado yo mano de innumerables cosas mucho mejores; pero sólo me tentó aquella cinta. La cogí y, como no tuve gran cuidado en ocultarla enseguida, me la encontraron. Me preguntaron dónde la había hallado. Yo me turbé, balbuceé y, al fin, poniéndome como una amapola, dije que Marion me la había dado.

Continúa describiendo a Marion, una joven muchacha de Maurienne, que trabajaba en la cocina y preparaba «un buen caldo».

> No solamente era una linda muchacha, sino que tenía una frescura de color que no se halla más que en las montañas y, además, un ademán tan modesto que no era posible verla sin amarla, siendo también buena, discreta y de una probidad a toda prueba. Por esto, al nombrarla, todos quedaron sorprendidos. Pero como yo gozaba de igual confianza, fue el caso de averiguar cuál de los dos era el culpable. Hiciéronla comparecer; la asamblea era numerosa, y el conde de La Roque estaba allí presente. Así que llegó, le mostraron la cinta y yo la acusé descaradamente; ella se quedó aterrada; se calló y me dirigió una mirada que habría desarmado al mismo diablo y a la que mi bárbaro corazón pudo resistir.

Rousseau, como Agustín, se revuelca en su maldad:

> En fin, negó con firmeza, pero sin enojo; me apostrofó, me exhortó a que volviese en mí y a que no deshonrase a una joven inocente que ningún daño me había hecho; mas yo, con una insolencia infernal, confirmé mi declaración y sostuve cara a cara que ella me regaló la cinta. La pobre niña se echó a llorar y no me dijo más que estas palabras: «¡Ah, Rousseau, yo había creído que erais bueno! ¡Cuán desdichada me hacéis, pero yo no quisiera estar en vuestro lugar!».

Su moderación, dice Rousseau, «le hizo daño, pues no parecía natural suponer de una parte tan diabólica audacia y tan angelical dulzura de la otra». El resultado final fue que el conde los despidió a los dos, diciendo bruscamente que «la conciencia del culpable vengaría al inocente», pero Rousseau imagina que en adelante pesó sobre ella «una acusación terrible bajo todos los conceptos», ya que era sospechosa no sólo de haber robado, sino que el presunto motivo de este robo era el de seducir a Rousseau, además de la desgracia de no admitirlo cuando fue interrogada.

> Aun la miseria y el abandono a que la expuse no son los mayores peligros [dice egoístamente Rousseau]; ¿quién sabe adónde pudo conducirla en aquella edad el desaliento de la inocencia

> envilecida? Y si el remordimiento de haber podido hacerla desgraciada es insoportable, júzguese cómo será el de haber podido hacerla peor que yo. A veces este recuerdo me conturba y me trastorna hasta el punto de ver en mis insomnios venir hacia mí aquella pobre niña a reprocharme mi crimen como si lo hubiese cometido el día anterior.

En realidad, por supuesto, Rousseau no sufrió tanto, ya que por fortuna el mundo está lleno de ricas mujeres aristocráticas deseosas de ofrecer su amistad a apuestos y jóvenes bribones, y Rousseau pasó los siguientes diez años en la mansión de Madame de Savoy, convirtiéndose en poco tiempo en su amante, y esto mientras su compañero original (más viejo) todavía vivía con ella. En realidad, los tres se llevaron muy bien: Rousseau llamaba a Madame «mamá» y esperaba, mientras escribía, el día en que heredaría las ropas del otro amante.

En 1743, utilizando de nuevo la cuña de sus relaciones aristocráticas, obtuvo su primer buen trabajo, como secretario del embajador francés en Venecia. Dos años más tarde conoció a Thérèse le Vasseur, que era empleada en un hotel de París en el que él se había hospedado algunas veces. Russell dice que nunca nadie entendió qué es lo que le atrajo de ella, destacando que todo el mundo estaba de acuerdo en que era «fea e ignorante», pero aquí Russell seguramente revela más sobre sí mismo que sobre Rousseau. El amor por lo menos no debería seguir los dictados del cálculo racional. Sin embargo, Russell cuenta con el apoyo del mismo Rousseau, que escribe nunca sintió una gota de amor por su compañera de vida; que aunque le enseñó a escribir algunas palabras era demasiado estúpida incluso para aprender a leer; que su madre y su familia lo utilizaban como fuente de dinero fácil; y finalmente que ella ni siquiera le era fiel, ya que corría detrás de «los muchachos de los establos», sobre todo más adelante. Casi se podría decir que era la relación más apropiada para el fundador del romanticismo.

Fig. 15. A veces este recuerdo lo conturbaba, e imaginaba en sus insomnios venir hacia él a aquella pobre niña a reprocharle su crimen.

De alguna relevancia es la historia que se cuenta de que cuando James Boswell se ofreció voluntariamente para llevar a la amante de Rousseau a través de Francia para que se reuniera con él en Inglaterra, *en route* aprovechó la oportunidad para seducir a Thérèse —no una sino trece veces — antes de llegar a destino. Esto no deja muy bien parado al caballero inglés[14] y quizá contribuye a fundamentar las sospechas que tenía Rousseau sobre Hume en su refugio (véase el capítulo anterior, «Los muchos rostros de David Hume»), pero al menos Boswell fue más tarde amonestado apropiadamente por Thérèse. Le dijo que la manera que tenía de hacer el amor era muy poco sofisticada, aunque se ofreció a darle lecciones ella misma.

Hasta aquí, todo es anecdótico. Pero a la edad de treinta y ocho años, un poco tarde para los estándares de muchos *philosophes* —no digamos de los filósofos—, Rousseau atravesó una fase profunda de repentina inspiración. El catalizador fue la visión de un anuncio de la Academia de Dijon en el que se proponía el siguiente tema para el premio de ensayo del año siguiente: «El progreso de las ciencias y de las artes ¿ha contribuido a corromper o a purificar las costumbres?».

Una ráfaga de ideas acudió a él entonces sin orden ni concierto. Rousseau las escribió furiosamente en su pequeña habitación: la ciencia, la literatura y el arte eran «malas», el ácido que corrompe a la moral, y no su fundamento. Contribuyen a una cultura de la adquisición, de deseos insatisfechos, que llevan más temprano que tarde al conflicto, a la esclavitud, y a la subyugación. Cada rama del conocimiento se deriva de un pecado: la geometría viene de la avaricia; la física de la vanidad y la curiosidad vacía; la astronomía de la superstición. La misma ética está enraizada en el orgullo.

Los científicos, lejos de ser nuestros salvadores, están arruinando el mundo, y cualquier noción de progreso es una ilusión que se esparce aunque nos alejemos cada vez más de las saludables, sencillas y equilibradas vidas del pasado. En cambio, en el *Discurso sobre las ciencias* aplaude el tipo de sociedad defendida por Platón dos milenios antes, la «vida sencilla» de la antigua Esparta.

El ensayo fue como un soplo de aire fresco en los rancios debates de la época, y lo que es más sorprendente, Rousseau ganó el premio. Así impulsado de la oscuridad a la celebridad, comenzó a adoptar nuevos patrones de conducta más acordes con los puntos de vista de su ensayo: desarrolló una pasión por las largas caminatas y la tranquila contemplación del campo y evitó toda sofisticación y tecnología. Incluso vendió su reloj, diciendo que ya no necesitaba saber la hora.

Escribió otro ensayo, titulado *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, pero éste, ay, no ganó el premio, a pesar de ser tan polémico como el otro. Explica que «el hombre es bueno por naturaleza, y sólo se vuelve malo por causa de las instituciones», una opinión que era de esperar que desagradara a la todopoderosa Iglesia, en

todos sus matices católicos y protestantes. Aquí, como Thomas Hobbes, utiliza un imaginario «estado de naturaleza» para inferir ciertas «leyes naturales», sobre las cuales únicamente el Estado puede establecer su propio orden. Como Hobbes, asimismo, dice que los hombres son esencialmente iguales, incluso aceptando las evidentes diferencias atribuibles a la salud, la inteligencia, la fuerza, y así sucesivamente. Pero la diferencia que ve en la sociedad es

> la extrema desigualdad en el modo de vivir, el exceso de ociosidad en unos y de trabajo en otros, la facilidad de excitar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos tan apreciados de los ricos, que los nutren de sustancias excitantes y los colman de indigestiones; la pésima alimentación de los pobres, de la cual hasta carecen frecuentemente, carencia que los impulsa, si la ocasión se presenta, a atracarse ávidamente; las vigilias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento espiritual, los pesares y contrariedades que se sienten en todas las situaciones, los cuales corroen perpetuamente el alma

y tienen otros orígenes, esta vez innaturales. La desigualdad se arraiga en las instituciones de la propiedad privada. En una famosa frase, dice que «el primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes lo bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Otra cita memorable, tomada por Marx en el *Manifiesto comunista*, viene de *El contrato social* de Rousseau: «El hombre nace libre, pero en todas partes está encadenado».

Lo mejor, dice Rousseau, es medir a la gente, no por su posición social ni por sus posesiones, sino por aquella chispa divina que todos comparten: el alma inmortal del «hombre natural».

Tanto en *El contrato social* como en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, Rousseau argumenta que un hombre en estado de naturaleza, lejos de ser codicioso o temeroso, como lo describía Hobbes, vive de hecho en un estado pacífico y satisfecho, verdaderamente en libertad. Se trata de una libertad con tres elementos. El primero es la libre voluntad, el segundo es la libertad del gobierno de las leyes (ya que no hay leyes) y el tercero es su libertad personal. Este último es el más importante.

Rousseau dice que las primeras personas vivían como animales. No lo dice en sentido despectivo, sino simplemente dando a entender que sólo

buscaban la satisfacción de sus necesidades físicas. No tenían necesidad de discurso, ni de conceptos, y tampoco de la propiedad. Rousseau señala que gran parte del imaginario de Hobbes y de Locke corresponde a una sociedad de propiedad privada, y no al supuesto estado natural anterior a la invención de los derechos de propiedad. Al darnos cuenta de esto, no estamos obligados a «hacer del hombre un filósofo antes de poder hacerlo un hombre». La primera vez que la gente debió de desarrollar el sentido de la propiedad (piensa) es cuando se establecieron en un territorio, cuando construyeron cabañas en las que vivir. Incluso la unión sexual, observa pragmáticamente Rousseau, así como la reflexión sobre las propias experiencias, no debía implicar ninguna exclusividad, y es más probable que se tratara de episodios de lujuria tan pronto experimentados como olvidados, para nada relacionados mentalmente con la procreación.

Este estado primitivo era para él, si no para Voltaire (que se quejaba de tener que andar «a cuatro patas») un estado superior al que le siguió. Rousseau explica el cambio por el descubrimiento de la autoconciencia y el deseo de la propiedad privada. Según él, que en este punto está de acuerdo con la famosa afirmación de Hobbes de que era «la guerra de todos contra todos», la sociedad conduce necesariamente a la gente a odiarse unos a otros de acuerdo con sus diferentes intereses económicos. Pero el así llamado contrato social de Hobbes, dice, de hecho era firmado por los ricos como una forma de someter a los pobres. En realidad, ni siquiera los ricos se beneficiaban de este pacto, ya que con él se pervierten y pierden cada vez más el contacto con la armonía de la naturaleza, elevándose inútilmente sobre su propio estado, mientras los pobres resultan sumergidos por debajo de ellos.

Rousseau ofrece en cambio sólo dos leyes o principios que puede decirse que anticipan la llegada de la razón. El primero es un poderoso interés por la preservación y el bienestar propios; el segundo es una aversión natural por ver que otro ser vivo esté en peligro o sufra, sobre todo si se trata de un individuo de nuestra propia especie. Su propia vida refleja bastante bien la verdad del primer principio. Para ilustrar el segundo, Rousseau recuerda románticamente la «lúgubre marcha» del ganado al entrar al matadero, o los «escalofríos» de los animales cuando pasan cerca

del cadáver de uno de los suyos. La única situación en la que un hombre natural podría herir a otro es cuando lo requiere su propia seguridad.

Rousseau pinta un cuadro burlesco del contrato social ofrecido por un hombre rico, que busca proteger sus ganancias fingiendo preocuparse por sus víctimas. Unámonos, dice este hombre, para proteger a los débiles de la opresión, para asegurar que cada uno tenga lo que le corresponde, y creemos un sistema de justicia y paz al que todos sin excepción podamos pertenecer. Rousseau piensa que esta explicación de la ley civil es más convincente que la que ofrecen los filósofos que suponen otro tipo de contrato social universal, ya que, según él, los pobres sólo tienen un bien —su libertad— y hacerlos despojarse voluntariamente de ella sin ganar nada a cambio sería una completa locura. Los ricos, por otra parte, tienen mucho que ganar.

De hecho, la sociedad humana hace que la gente se odie en proporción a la magnitud de sus intereses en conflicto. Las personas fingen proporcionarse servicios unas a otras mientras que en realidad tratan de explotarse y someterse. Debemos atribuir a la institución de la propiedad, y por tanto a la sociedad, los asesinatos, los envenenamientos, los robos y, ciertamente, también los castigos de estos crímenes. Esto en cuanto al nivel individual. A escala nacional, la desigualdad, que casi no existe en el estado de naturaleza, «se vuelve fija y legítima a través de la institución de la propiedad y las leyes». Cuando la sociedad, inevitablemente, degenera hacia la tiranía y todos vuelven a ser esclavos, el círculo se completa, ya que todos los individuos vuelven a ser iguales cuando no son nada. El hombre civil se atormenta constantemente en su busca de ocupaciones más laboriosas, trabajando hasta la muerte, «renunciando a la vida con tal de ganar en inmoralidad». La sociedad civil es, de hecho, una sociedad de personas de las que casi todas se quejan y a las que se les priva verdaderamente de su existencia. Tal es la lógica de la propiedad privada y del capitalismo.

Sólo hay una forma de resolver este conflicto, sólo una forma de que la soberanía y las personas puedan tener un solo e idéntico interés y de asegurarse de que «todos los movimientos de la maquinaria civil» tiendan a

promover la felicidad común, y es que ambos sean uno y el mismo. El pueblo debe ser soberano.

Así, Rousseau marca un cambio radical en la filosofía, lejos de la perenne búsqueda filosófica de la autoridad, dirigiéndose, en cambio, hacia las incertidumbres de la «libertad». Como el siglo XVIII se acercaba a su fin y se necesitaban nuevas maneras de mirar el mundo, Rousseau, a pesar de sus pretensiones aristocráticas personales, parece ofrecer en sus escritos la fórmula inversa de los valores de su tiempo. Muchos fueron cautivados e inspirados. Sus puntos de vista eran también, por supuesto, un anatema para otros tantos. El doctor Johnson dijo de Rousseau y sus seguidores que «la verdad es una vaca que no les dará más leche, de modo que han ido a ordeñar al toro». Después de haber recibido especialmente una copia del autor, pidiéndole sus comentarios, Voltaire contestó rápidamente lo que sigue:

> He recibido su nuevo libro contra la raza humana, etc., y se lo agradezco. Nunca tanta inteligencia había sido usada con el propósito de pintarnos a todos como estúpidos. Al leer su libro, uno desea ponerse a caminar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito hace más de sesenta años, lamento tristemente la imposibilidad de comentarlo.

En 1754, cuando ya era famoso, Rousseau fue invitado a regresar a su Génova natal y convertirse en «ciudadano» del por entonces diminuto Estado otra vez independiente. Rousseau estuvo encantado de hacerlo, y se reconvirtió al calvinismo. Tanto el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* como *El contrato social* fueron dedicados a sus «conciudadanos libres de Génova, y a los Magnificentes y Honorabilísimos Señores» que gobernaban el miniestado.

Pero sus relaciones con los desagradecidos ciudadanos de Génova pronto se agriaron, en parte a causa de Voltaire, que también vivía allí, a pesar de todas las actividades culturales que estaban prohibidas en aquellos territorios puritanos. Cuando Voltaire intentó conseguir la prohibición de representar obras teatrales, Rousseau (a pesar de haber escrito él mismo una ópera muy admirada, *Le Devin du village*, cuando vivía en París) intentó influir en el pueblo para que condenara el teatro como contrario a la naturaleza y a la virtud. Pero las cosas no le salieron tan bien. Bajo la

acusación de corromper la moral pública, *El contrato social* fue quemado públicamente en la City Square de Génova en 1762, junto con la idealista obra de educación *Émile*.

Rousseau murió en 1778, el mismo año que su crítico, Voltaire, posiblemente por su propia mano, y ciertamente en circunstancias tristes y solitarias. Pero como dijo Goethe, con Voltaire finalizó una época, y con Rousseau comenzó una nueva.

Capítulo 16

Inmanuel Kant, el chino de Köningsberg (1724-1804)

Ted Honderich, en su calidad de editor de la *Enciclopedia Oxford de filosofía*, considera que Kant fue «el filósofo europeo más importante de la modernidad», tan importante, realmente, que escribe él mismo la entrada. Por ella sabemos que Johann Herder lo describe así (es decir, a Kant, no a Honderich, aunque en realidad puede aplicarse a ambos):

> Tenía una frente ancha, sede de una alegría y dicha imperturbables. El discurso, rico en pensamientos, fluía de sus labios. Dominaba la alegría, el ingenio y el humor. No había conspiración, secta, prejuicio o deseo de fama capaz de tentarlo en lo más mínimo para alejarlo de ampliar e iluminar la verdad. Incitaba y forzaba a otros a pensar por sí mismos; el despotismo era ajeno a su mente.

Thomas de Quincey, escribiendo en *Blackwood's Magazine* a principios del siglo XIX, dijo que la vida personal de Kant era mucho más interesante que su filosofía, una opinión sobre la que el profesor Bird de la Universidad de Manchester comentó que «ahora puede ser considerada como extraña hasta el punto de la perversión». Graham Bird piensa en cambio que la «apercepción trascendental» y el «noúmeno» kantianos son mucho más interesantes y, ciertamente, señala, ya que inspiraron a Husserl en el desarrollo de su «reducción fenomenológica trascendental» e impulsaron a David Davidson a idear el «monismo anómalo», también deben ser considerados más *importantes*.

Pero podemos permitirnos ser un poco perversos, ya que la contribución de Kant a la filosofía es un sistema de reglas. Y las reglas fueron también lo que definió su vida. De modo que es totalmente apropiado investigar ambos aspectos.

El cuento filosófico

Una de las ideas más importantes, si no interesantes, de Kant es la de que el «espacio» y el «tiempo» son meramente parte de nuestro aparato mental, y que no existen realmente «en el mundo». Colocamos los acontecimientos en el tiempo, inventando la noción de causa para ayudarnos a ordenar el mundo. La revelación de David Hume de que la noción de causa y efecto se basa nada más que en el perezoso hábito y la fe ciega despertó a Kant, como escribió en la *Crítica de la razón pura*, de su «sueño dogmático» (aunque Bertrand Russell añade, de un modo no del todo amable, que, evidentemente, este despertar fue sólo «temporal y Kant pronto inventó un sedante que le permitió volver a dormir»)[15].

El estatus filosófico más bajo de la causa y el efecto es importante para Kant, ya que no quiere que nuestro comportamiento quede reducido al mero mecanicismo y nosotros mismos a autómatas seguidores de impulsos químicos y biológicos.

Tomemos como ejemplo su propia rutina diaria, tan exacta que se dice que la gente de Königsberg ponía en hora sus relojes cuando Kant pasaba. Esto es más que una anécdota «divertida»: es el registro de un hecho. ¡Qué precisión! ¡Qué triunfo sobre los triviales asuntos humanos! Eso al menos es lo que pensaron siempre los filósofos.

El «chino de Königsberg», como lo apodó oscuramente Nietzsche, se levantaba cada día a las cinco de la madrugada, ni un minuto antes ni uno después. Entonces, sin hacer una pausa para tomar el desayuno, comenzaba a escribir. La filosofía es sólo una pequeña parte de su producción. De hecho hay escritos sobre derecho natural, mecánica, mineralogía, matemática, física y geografía que también llevan su nombre. Cuando ya era completamente de día y el resto del mundo se despertaba, daba conferencias. Kant se convirtió en profesor recién a mitad de la cuarentena, de modo que durante gran parte de su vida cobraba sus conferencias por horas, con lo cual era lógico que se procurara la mayor cantidad posible.

La hora del almuerzo, de estilo continental, era una gran ocasión, en la que Kant lideraba a un selecto número de amigos intelectuales pero no académicos. Siempre tenía que haber por lo menos tres (el número de las Gracias) y nunca más que nueve (el número de las Musas). La conversación

en la mesa de Kant versaba sobre gran cantidad de temas, y el mismo Kant siempre demostraba interés por los últimos descubrimientos políticos, económicos y científicos. Con su detallada memoria, era capaz de describir con pormenor ciudades y lugares del extranjero, aunque, por supuesto, nunca los había visitado, porque nunca sintió el deseo de dejar Köningsberg. Otro de los pequeños imperativos categóricos de Kant concernía a su bebida favorita. Como consideraba que el aceite de los granos de café eran poco saludables, el encuentro terminaba invariablemente con un té flojo. La comida se desarrollaba sin prisa alguna, pero era la única que Kant tomaba en todo el día.

Por la tarde, Kant daba un largo paseo junto al río, acompañado por su criado, Lampe, que llevaba un paraguas por si se ponía a llover. La regla de Kant de que todos deben ser tratados como fines en sí mismos y nunca ser convertidos en «medios» para un fin («no puede haber nada más terrible que el hecho de que las acciones de un hombre estén sujetas a la voluntad de otro hombre») evidentemente no se aplicaba a su sirviente cargando el paraguas.

FIG\. 16. Por la tarde, Kant daba un largo paseo acompañado por su criado, Lampe, que llevaba un paraguas por si se ponía a llover.

Al volver a casa, sacaba sus libros y se ponía a estudiar hasta la hora de ir a la cama. Esto sucedía siempre exactamente a las diez de la noche. O casi siempre. Porque, en una ocasión, después de aceptar precipitadamente

una invitación para salir, le fue imposible volver a casa hasta poco después de las diez. Después de esta interrupción de sus rutinas, Kant quedó tan angustiado que juró no volver a correr un riesgo así nunca más.

Incluso en la cama, las reglas lo seguían: tenía un sistema para envolverse en las sábanas de modo que quedaran perfectamente ajustadas a su alrededor. Debemos notar que dormía menos de siete horas. Escribió un pequeño folleto sobre temas de salud, advirtiendo de los peligros de dormir demasiado. Explicó que, como cada persona tenía asignada una cierta cantidad de horas de sueño, si las gastaban todas de golpe MORIRÍAN PRONTO. (Mis padres deberían haberme dicho esto…).

Como el primer amor de Kant era la ciencia (su doctorado, que acabó en 1755, no versaba sobre filosofía como tal, sino «Sobre el fuego»), esta advertencia debería tomarse en serio. Continuó dando conferencias sobre física y geometría durante toda su carrera, y escribió un tratado sobre los terremotos después de que hubiera uno en Portugal, otro sobre los vientos lluviosos del Atlántico, y también (en su *Historia natural general y teoría de los cielos*, de 1755) presentó una teoría sobre cómo pudo formarse el sistema solar. Esta teoría fue ampliada por el matemático Pierre Simon Laplace, y hoy en día se la conoce con el nombre honorífico de teoría de Kant-Laplace. Algunas de sus partes, sin embargo, no han caído en desuso, como el trozo que dice que todos los planetas del sistema solar deben tener vida, y que la inteligencia de la vida crece cuanto más lejos esté el planeta del sol.

En la *Crítica de la razón práctica* (1786), el pensamiento de Kant deja atrás el universo físico para encontrar una prueba de la existencia del cielo y de la vida después de la muerte. Señala que como la justicia es el florecimiento del bien y el castigo del mal, y que esto no sucede en la Tierra, como podemos comprobar echando un vistazo a nuestro alrededor, entonces debe tener lugar «en el otro mundo». Esto es razonar de forma sublime. Y lo mismo se aplica al no tan apreciado tratado kantiano sobre lo bello y lo sublime. La noche es sublime, el día es bello. El mar es sublime, la tierra es bella, los hombres son sublimes, las mujeres son bellas, y así sucesivamente. Muchos profesores escribieron tratados como éste por aquella época, era casi una obligación.

A pesar de sus intereses científicos, Kant critica el conocimiento obtenido a través de los sentidos, y sugiere que es mejor el conocimiento que se deriva de la deducción trascendental. Por desgracia, nadie ha sido nunca capaz de descubrir en qué consiste. Pero ciertamente la mente es mejor que la materia, que en cualquier caso sólo toma la forma que tiene porque la miramos. A pesar de tratarse de una historia filosófica muy antigua, Kant tiene la audacia de describir su idea, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (es decir, en 1787, mientras que la primera edición apareció seis años antes) como «una revolución copernicana» en la filosofía. Añadiendo, en caso de que no quedara claro: «Me aventuro a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya sido resuelto, o para cuya solución no se haya por lo menos proporcionado la clave».

Gran parte de esta *Crítica*, pues, se dedica a exponer los errores que se derivan de no comprender bien la verdadera naturaleza del espacio y el tiempo. Es un poco como Zenón, con sus paradojas, y verdaderamente la parte más eficaz de las setecientas extrañas páginas de la *Crítica* es la pequeña sección de las «antinomias», que busca mostrar cuatro ejemplos de razonamiento paradójico. La primera paradoja es que el mundo debe haber tenido un comienzo tanto en el espacio como en el tiempo. La segunda es que todo está hecho de partes más pequeñas, y que todo debe ser parte de la misma cosa. La tercera es que causa y efecto son completamente mecánicos, y a la vez no lo son. La última es que Dios existe necesariamente, y que Dios no necesariamente existe.

Sea o no que se inspire en los debates de Zenón y los antiguos, esta parte de la *Crítica* impresionó verdaderamente a Hegel, que planteó toda su filosofía utilizando el mismo estilo de «tesis» seguidas de «antítesis», mientras que Kant, como Zenón, sólo busca desacreditar ciertas vías de pensamiento.

Kant va más allá en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) en su intento de demoler completamente todas las teorías populares sobre la existencia de Dios, cosa que le fue prohibido volver a hacer, para pesar suyo, por Federico Guillermo III, entonces rey de Prusia. ¡Kant, evidentemente, «rompió las reglas»!

Pero, a pesar de ello, fueron las «reglas», rígidas e inflexibles pero supuestamente la manifestación de la razón misma, las que hicieron que el pensamiento de Kant fuera tan distintivo. De ellas, quizá la más conocida es la que llamó imperativo categórico:

> Actúa sólo de acuerdo con una máxima que puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley general.

Esto suena un poco como «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti», que campa por el Nuevo Testamento como los hongos en el queso azul. Y cuando la versión de Kant apareció en *La metafísica de las costumbres* (1785), el imperativo también se utilizaba para decidir todas las cuestiones morales. Curiosamente, sin embargo, parece no resistir el examen más simple. Por ejemplo, permite cosas que sin duda deberían prohibirse, mientras que prohíbe cosas que no parecen tener demasiada importancia. Por ejemplo, la regla de que a todos los niños de menos de cinco años que molesten a los filósofos se les debe golpear con un palo y cortarles la lengua queda aprobada por la «regla», ya que es universalizable, mientras que pedir un préstamo queda prohibido, ya que, si todo el mundo los pidiera, los bancos quebrarían. Kant tendría que condenar las bondades de los microcréditos que se concedieron a los granjeros del Tercer Mundo para que compraran semillas y excavadoras, por ejemplo, como cosas de la más grave maldad.

Kant fue un crítico implacable del utilitarismo, y argumentaba que los principios de la moral deben seguirse incondicionalmente y sin tener en cuenta las consecuencias. Esto es lo que hace que su imperativo sea tan «categórico». Así, por ejemplo, siempre es necesario decir la verdad, incluso al consabido loco que busca a su víctima. Por otro lado, alguien que nunca hace nada para dañar a los demás no es una buena persona si su acción se basa meramente en el miedo de ir a la cárcel, y los comerciantes que siempre se muestran solícitos no son buenas personas si hacen esto para incrementar sus ventas. En cierto sentido, se trata de una ética de estilo «antiguo». En comparación, Adam Smith, que escribía al mismo tiempo, construyó alegremente su sistema moral sobre la base del «interés propio ilustrado» que opera en una sociedad.

Las familias, ya no digamos las sociedades, necesitan un espacio para el interés propio, más allá de las reglas. Pero el caso es que Kant nunca se casó, aunque mantuvo algunas discusiones sobre temas románticos con personas con las que se escribía, como Maria von Herbert, una admiradora suya.

Maria le escribió a Kant en 1791 para decirle que era desde hacía tiempo gran seguidora de su filosofía, y que recientemente había aplicado el «principio de decir la verdad» con sus amistades más íntimas.

«Como el creyente a su Dios en busca de ayuda», comienza fervientemente Maria, «te imploro a ti consuelo o preparación para la muerte». Parece ser que al participar a su amante de «una relación anterior», le causó una grave ofensa por la «mentira prolongada». Aunque «no había vicio en ello», explica, «la sola mentira fue suficiente para él, y su amor desapareció». Como «hombre honorable», su amante seguía dispensándole su «amistad». «Pero ya no existe ese sentimiento íntimo que nos condujo sin saberlo del uno al otro, y mi corazón estalla en mil pedazos».

Hasta aquí suena bastante trágico. Maria añade que sólo las advertencias de Kant contra cometer suicidio la detuvieron de tomar ese camino. Kant le contestó aquella misma primavera (antes de que el correo electrónico ralentizara el ritmo de las correspondencias). Luego de algunas palabras amables sobre sus evidentes buenas intenciones, habla con severidad para recordarle su deber. Le advierte que la mentira hace que el compromiso se torne vacuo y pierda su fuerza, y que «esto es un mal que se hace a la humanidad en general». Una mentira no necesita causar un daño directo para ser mala en sí misma, y aun cuando parece causar un bien, esto debe ser juzgado de forma general como un fracaso de la verdad. «Ser veraz en todas las declaraciones, por lo tanto, es un deber y un decreto sagrado y absoluto de la razón, que ningún fin debe limitar».

Si esta franqueza hace que la pareja termine separándose, esto se debe a que «su primera inclinación era más física que moral» y hubiera desaparecido rápidamente de cualquier modo. Es una desgracia, dice Kant, soltero consumado, que ocurre a menudo en la vida. Afortunadamente, el

valor de la vida misma, en cuanto depende de los bienes que obtenemos de las personas, «se sobreestima grandemente».

Maria respondió un año más tarde, diciendo que había logrado obtener el mayor grado de exactitud moral descrito por Kant, pero que ahora encontraba su vida bastante vacía: se siente indiferente a todo y se encuentra mal de salud. Como sucede a los mejores filósofos de la moral, dice: «Cada día me interesa sólo en tanto que me aproxima a la muerte». Piensa que le gustaría visitar a Kant, sin embargo, ya que en su retrato había discernido «una profunda calma, una profundidad moral, si no la acuidad de la que la *Crítica de la razón pura* es una prueba». Le ruega a «su Dios» que le «dé algo que la libere de ese insoportable vacío del alma».

Pero en ese sentido, al parecer, Kant no tenía nada que ofrecerle.

VI

LOS IDEALISTAS

Capítulo 17

Gottfried Leibniz, la máquina pensante (1646-1716)

«Amo a Leibniz», dijo Voltaire, «sin duda es un gran genio, aunque también sea un tanto charlatán… además de que sus ideas suelen ser un poco confusas».

Leibniz es un bicho raro, un filósofo nacido de otro filósofo (su padre era profesor de ética). Estudió derecho, aunque el año en que se graduó había más abogados que puestos disponibles, de modo que le dijeron, al igual que a muchos de sus compañeros, que esperara un año. Sospechó algún tipo de conspiración, centrada en la mujer del decano, pero nadie sabe en qué podría haber consistido. Cuando finalmente le ofrecieron un cargo en la Universidad de Altdorf lo rechazó, alegando que tenía «diversas cosas» en mente. Desde entonces pareció bastante seguro de lo que hacía.

Aprendió latín de forma autodidacta mediante un libro ilustrado, y a los ocho años ya era capaz de leer informes técnicos de la biblioteca de su padre, o al menos eso dicen sus cartas. Cuando tenía quince años, el joven Gottfried escribió su primer gran proyecto, «Sobre el arte de las combinaciones», que era un sistema mediante el cual todo razonamiento podía reducirse a una complicada tabla de números, sonidos y colores. Éste fue el comienzo de su búsqueda del «lenguaje universal», a partir del cual construiría más tarde el primer ordenador.

El cuento filosófico

Durante toda su vida se enorgulleció Leibniz de su poesía (escrita sobre todo en latín) y de su habilidad para recitar de memoria la mayor parte de la *Eneida* de Virgilio. Además de estas notables cualidades, parece no haber tenido nunca una compañera «cercana», y por supuesto nunca se casó.

Por suerte, se enamoró en cambio de los números. El asunto se volvió serio cuando, antes de empezar su curso de leyes, pasó un verano en la Universidad de Jena. Allí fue donde conoció el pitagorismo y la visión de que los números constituyen la realidad última. Pitágoras creía que el universo era un todo armonioso, y que manifestaba proporciones matemáticas simples, como la de los intervalos musicales básicos (la «armonía de las esferas»). La filosofía de Leibniz refleja estas dos perspectivas.

El único libro que publicó en vida fue la *Teodicea* (en 1710), cuyo tema es el problema del mal. Éste es el libro que nos presenta su punto de vista, parodiado por Voltaire en *Cándido*, de que todo lo que ocurre en el mundo sucede porque es lo mejor, porque vivimos «en el mejor de los mundos posibles».

En su ensayo *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón*, explica:

> Síguese de la suprema perfección de Dios que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, donde hay la mayor variedad con el mayor orden; donde están el terreno, el lugar y el tiempo mejor dispuestos; donde el efecto es mayor por los más simples conductos; donde las cosas creadas gozan del mayor poder, así como de la mayor felicidad, alegría y bondad que el universo permite.

Todo lo que parece malo, no es malo en absoluto desde una perspectiva divina, ya que resulta necesario para crear más felicidad en otra parte. El mundo actual es el mejor de los mundos en cuanto es, al mismo tiempo, «el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos» (*Discurso de metafísica,* 6). Hay una razón para todo. A esto lo llama «principio de razón suficiente».

Su argumento, por supuesto, tiene resonancias políticas, y Leibniz era considerado tanto un aristócrata como un esnob. Pero él se veía como «un ciudadano del mundo», y en realidad su visión de una única sociedad mundial era en su tiempo lo bastante radical como para generar fricciones políticas entre la élite europea, y no solamente cerca de casa, entre los empleadores de la aristocracia de Hanover.

Su tesis universitaria sobre el tema del «Principio de individuación» (que luego se convertiría en su «principio de identidad de los

indiscernibles») atrajo la atención del arzobispo de Mainz, que lo puso a su servicio. El arzobispo tenía un proyecto para lograr la paz universal basado en la piedra angular del cristianismo, común a protestantes y a las diversas facciones católicas de Europa.

Con ese objetivo en mente, Leibniz fue enviado en misión diplomática para convencer al rey inglés de que atacara Egipto en lugar de Alemania, pero sus esfuerzos fueron rechazados con el comentario de que la guerra santa contra los infieles había pasado de moda[16]. De significación más duradera fue que, como parte de la estrategia, viajara a París en 1672 y se quedara allí durante cuatro años participando con avidez de toda la variada gama de debates e ideas novedosas disponible, incluida la de la nueva matemática, o «calculus», infinitesimal. Asimismo, de regreso a Alemania permaneció un tiempo con el celebrado filósofo holandés Spinoza, y leyó con interés una versión temprana de su ética «basada en la geometría». (En años posteriores, sin embargo, cuando Spinoza ya no estaba de moda, Leibniz minimizó su visita, diciendo que había estado con él sólo esa vez y que el filósofo judío apenas le había contado algunas anécdotas políticas).

Mientras estuvo en París, Leibniz pudo explorar muchos de sus propios sueños tecnológicos. Uno de ellos era un reloj con dos ruedas de balance simétricas trabajando en tándem. Presentó un modelo en la Academia de París en abril de 1675. Otro artilugio era un instrumento para calcular la velocidad de un barco sin utilizar compás ni observar las estrellas, además de un método para determinar la distancia de un objeto con respecto a un solo punto de observación. También estaba su diseño de un barómetro aneroide (lo bastante útil para ser reinventado por Vidi de París en 1843), y varias mejoras para el diseño de lentes, dejando de lado su máquina de aire comprimido para impulsar vehículos y proyectiles, o sus planes para un barco que navegaría por debajo del agua para escapar de la detección enemiga. A su modo, Leibniz fue un pequeño Leonardo da Vinci, interesado no sólo en las artes y las ciencias, sino también lo suficientemente práctico como para no querer privarse de implementar sus ideas.

Gran admirador de los chinos, uno de sus proyectos era rejuvenecer la economía alemana con la producción de seda. Él mismo lo experimentó en

su propio jardín, utilizando moreras crecidas de semillas importadas de Italia. Puede parecer absurdo, pero en 1703 obtuvo una licencia para comenzar la producción en Berlín y Dresde, y aquello se convirtió en una empresa. Otros proyectos incluían un servicio de fuego, fuentes a vapor para los jardines del palacio y un hospital de aislamiento para las víctimas de plagas, para mencionar sólo algunos.

Hasta el último día de su vida mantuvo un fuerte interés por la alquimia (la discutía con su médico incluso en su lecho de muerte) y comprobaba regularmente las afirmaciones de diversos alquimistas. Alrededor de 1676, firmó generosamente un acuerdo legal de reparto de beneficios con dos alquimistas practicantes, en el que su parte del trato era proporcionarles capital y apoyo técnico, y la de ellos sólo compartir sus descubrimientos con él. La principal preocupación de Leibniz era que, con todo el oro que se producía fácilmente, el precio de mercado del metal podría bajar. Afortunadamente, digamos, eso no ocurrió.

En 1673, Leibniz presentó su «máquina calculadora» a la Royal Society de Londres, que rápidamente le concedió la membrecía, enfureciendo por esto a Newton. En 1685, Leibniz escribía lo siguiente sobre su momento de inspiración inventiva:

> Cuando, muchos años atrás, vi por primera vez un instrumento que, cuando se lo ponía en marcha, registraba automáticamente el número de pasos dados por un peatón, se me ocurrió al momento que toda la aritmética podía ser subsumida a un tipo parecido de maquinaria de modo que no sólo contar sino también sumar, restar, multiplicar y dividir podría lograrse con dicha máquina fácilmente, con rapidez y seguros resultados.

Pero al igual que en su anterior disputa con el doctor Newton sobre quién inventó el cálculo, Leibniz no fue el primero en pensarlo. Pascal había construido una máquina de calcular una generación atrás para ayudar a su padre —un inspector fiscal con sus tediosas sumas. Podía sumar números de cinco dígitos, pero no era capaz de realizar otros cálculos. Era muy cara de producir y se atascaba con facilidad. Se hicieron en total menos de quince máquinas de este tipo.

El padre de Leibniz no era recaudador de impuestos, como hemos visto, sino un filósofo de la moral, de modo que la máquina de Leibniz fue

diseñada para automatizar la ardua tarea de resolver problemas morales. Utilizaba

> un método general por el cual todas las verdades de la razón se reducían a una especie de cálculo. Al mismo tiempo, éste consistía en una suerte de lenguaje o escritura general, infinitamente diferente de todos los que se imaginaron anteriormente, porque sus símbolos y sus palabras dirigirían la razón, y los errores —excepto los errores de hecho— serían errores de cálculo.

Leibniz defendió más tarde su originalidad diciendo que «la caja de cálculo de Pascal» no le era conocida cuando él construyó su computador, aunque reconoció que, cuando finalmente se enteró de su existencia, «le solicité al muy distinguido Carcavius, por carta, que me diera una explicación de lo que esta máquina era capaz de hacer».

De hecho, por lo general, Leibniz era incansable a la hora de desentrañar los hechos de sus amigos, conocidos y desconocidos por igual. Una vez que reunía toda la información que le era posible, se dedicaba a ir un paso más allá (y a reclamar todo el mérito para sí mismo). Así sucedió con Pascal: una vez que entendió cómo funcionaba su máquina, se puso a fabricar sin demora una mejor. Y en este caso lo logró: desarrolló algo que llamó «Stepped Reckoner», conocido hoy en día como «máquina de Leibniz». Ahora la máquina podía sumar, restar e incluso (hasta cierto punto) multiplicar.

FIG\. 17. La máquina de Leibniz fue diseñada para automatizar la ardua tarea de resolver problemas morales.

Las máquinas de Leibniz, a las que llamaba sus empleados de banco vivientes, tenían dos partes principales. La primera, similar a la de Pascal, consistía en una serie de ruedas dentadas que llevaban a cabo las sumas. La segunda parte, su propia innovación, era un carro móvil que podía seguir decimales al multiplicar. Las dos secciones estaban ingeniosamente ligadas por dos cilindros similares a cantos con superficies de diferentes longitudes correspondientes a los dígitos del uno al nueve. Al girar la manivela que conectaba los cilindros, se ponían en marcha unos engranajes más pequeños —ubicados por encima de ellos—, que a su vez se conectaban con la parte que realizaba la suma. Para decepción de Leibniz, sus máquinas estaban lejos de operar eficazmente. De hecho, eran muy voluminosas, difíciles de manejar, se atascaban con frecuencia y eran bastante imprecisas.

Sin embargo, Leibniz, por lo general, estaba satisfecho consigo mismo, y de esta invención en particular se sentía muy orgulloso. Pensó en conmemorarla con una medalla con la inscripción SUPERIOR AL HOMBRE, y tenía una máquina especialmente fabricada para que Pedro el Grande de Rusia se la enviara al emperador de China como ejemplo de la superioridad de la tecnología occidental**[17]**.

En realidad, aunque la implementación falló, los principios según los cuales funcionaba abrieron el camino para el desarrollo de la primera máquina de calcular exitosa. Esta máquina utilizaba el mismo principio de movimiento de ruedas dentadas. Idéntico diseño se utilizó en todas las calculadoras hasta el siglo XX y todavía se utiliza en contadores como kWhmetros (para medir el uso de electricidad) y velocímetros. (Se planificó la construcción de una máquina aún más elaborada que podría dividir, calcular raíces cuadradas y determinar el cuadrado de los números, pero nunca llegó a realizarse, supuestamente debido a que la tecnología todavía no era lo suficientemente avanzada en aquella época para construir los componentes).

A pesar de su muy jactada habilidad para multiplicar, y a pesar de derrochar una pequeña fortuna en el proyecto hasta el final de su vida, la máquina de Leibniz nunca fue capaz de automatizarse completamente. En cuanto a ello, su avance fue más teórico que práctico.

En 1676, cuando el arzobispo murió, Leibniz pasó al servicio de la corte de Hanover para investigar la genealogía de la Casa de Brunswick, de la que el duque de Hanover era miembro. Muy pronto, Georg Ludwig (que apenas hablaba inglés) se convertiría en Jorge I de Inglaterra, y se dice que ello fue posible gracias a las investigaciones de Leibniz. En realidad, parece poco probable, ya que Leibniz comenzó la genealogía desde bastante más atrás de lo que esperaban sus empleadores, lidiando con fósiles y con tradiciones lingüísticas europeas. (Su asistente, Eckhart, apuntó que con las genealogías, así como con el estudio de los números, Leibniz sabía cómo extender las cosas hasta el infinito). Y cuando Georg Ludwig se convirtió en el rey Jorge de Inglaterra, dejó a Leibniz en Alemania, no tanto (como se ha sugerido) por la controversia sobre el cálculo (que ciertamente había hecho de Leibniz una *persona non grata* en la capital inglesa), sino porque, al partir, Leibniz se encontraba en una de sus muchas y duraderas ausencias en busca de su vastamente definida investigación (y muy entretenido codeándose con personas de poder).

No es que Leibiz se hubiera molestado en fingir que dedicaba todo su tiempo a investigar la historia de la familia. En 1679 se interesó por los procesos de aprovechar la fuerza del viento para bombear agua fuera de las

minas. Durante los siguientes siete años pasó la mitad del tiempo en las minas de las montañas Harz. Diseñó toda suerte de bombas utilizando diversas técnicas, que iban desde el método del tornillo de Arquímedes hasta uno que anticipaba las bombas rotatorias de hoy en día. También ideó numerosas invenciones relacionadas: para fundir hierro y obtener acero, para separar químicos e incluso para reemplazar a los ponis que se utilizaban en las minas. Es de destacar que cada uno de estos proyectos terminó en fracaso, lo que Leibniz atribuyó a todos los demás, desde trabajadores hasta gerentes.

Durante todo este tiempo escribía. No libros, sino cartas. Leibniz mantenía correspondencia con, literalmente, cientos de personas de su época sobre una amplia variedad de temas: ciencia y cosmología; matemática, derecho y política; problemas económicos (como políticas monetarias, reformas fiscales o regulación del comercio); por no mencionar la religión, filosofía, literatura, historia, lingüística, numismática y antropología. Se conservan más de quince mil cartas. Algunas, como su correspondencia con Sophie-Charlotte, la hija del conde antes mencionado (aunque también, sin duda, una amiga verdadera y cercana), contienen largos y claros registros sobre sus teorías, como la de la transmigración de las almas. La filosofía no ha sido amable con las cartas de Leibniz. En su *Exposición crítica de la filosofía de Leibiz* (1900), Betrand Russell las desestima de forma poco cortés como meros consentimientos obsecuentes a los patrones aristocráticos. El mensaje se ha transmitido por recientes divulgadores filosóficos, como Richard Osborne, en *Philosophy for Begginers*, donde dice que la mayoría de las cosas que Leibniz publicó «fueron diseñadas para agradar a la realeza a la que se unió, y eran reaccionarias y bajas».

Ciertamente, los dos tienen razón sobre que las cartas de Leibniz tenían por lo menos dos objetivos, uno de los cuales, sin duda, era ascender en el escalafón social. Pero es de destacar que lo hizo notablemente bien. ¡En 1712 había obtenido una posición remunerada no en una sino en por lo menos cinco cortes distintas! Eran las siguientes: Hanover, Brunswick-Lüneburg, Berlín, Viena y San Petersburgo, cada una de las cuales, naturalmente, se resintieron por el tiempo que dedicaba a las demás,

suspendiendo periódicamente su salario hasta que reaparecía. Profesionalmente hablando, también lo hizo bien. Le ofrecieron los prestigiosos cargos de bibliotecario del Vaticano (en 1689) y de París (en 1698), aunque los rechazó diciendo que no quería convertirse formalmente al catolicismo.

De joven había tenido reputación de cortesano distinguido («un hombre elegante con peluca empolvada», como lo describió un contemporáneo suyo), así como de sabio e ingenioso. Se paseaba en un carruaje ostentosamente adornado con rosas rosas. La duquesa de Orleans dijo a propósito de él: «¡Es tan raro que los intelectuales vistan bien, no huelan mal y sepan apreciar las bromas!». Su influencia en los círculos intelectuales del siglo XVII fue enorme, para envidia de sir Isaac Newton, su rival en el honor de ser el primero en inventar el cálculo infinitesimal. Pero, según Russell, al que, como hemos visto, desagradaba, Leibniz era un tipo muy mezquino. Cuando las jovencitas de la corte de Hanover se casaban, solía darles, como regalo de bodas, máximas útiles, tales como no dejar de lavarse ahora que habían encontrado marido. Y durante sus últimos años se le consideraba ridículo por sus ropas anticuadas y demasiado adornadas, su enorme peluca negra y sus proyectos a medio hacer.

Un ejemplo representativo lo proporciona un alquimista con el que Leibniz se enemistó cuando lo satirizó en un libro llamado *Foolish Wisdom and Wise Folly*. J. J. Becher afirmaba que Leibniz creía haber inventado un carruaje capaz de viajar de Ámsterdam a Hanover (casi cuatrocientos kilómetros) en seis horas, a pesar de que los caminos de la época no eran muy lisos sino surcados de marcas de carros. Se sabe que en 1687 Leibniz construyó un carruaje experimental, pero si realmente alcanzó o no dicha velocidad, ay, se ha perdido el registro.

Pero volvamos a las cartas. Si bien formaron parte de su ascenso en el escalafón social, también resultaron cruciales para su *modus operandi*, tanto filosófico como científico. Fue en abril de 1673, por ejemplo, cuando Leibniz recibió de Heinrich (Henry) Oldenberg, el secretario de la Royal Society de Londres, un informe llevado a cabo por John Collins sobre el estado de las matemáticas en Inglaterra. Gran parte de este informe consistía en una lista de problemas (muchos de los cuales tenían que ver

con series infinitas) que podían ser resueltos por un método que no se especificaba, poseído por un reservado hombre de Cambridge llamado Isaac Newton. Como más tarde recordó Leibniz, él mismo ya había tenido la inspiración original para el cálculo, antes de tener noticia alguna de los informes sobre las obras de Barrow, Gregory o Newton, y es verdad que de hecho no había ninguna descripción del cálculo en el informe de 1673.

En 1675, y hasta 1676, hubo un intercambio de cartas entre Newton y Leibniz (vía Oldenberg), en las cuales Newton, a pesar de que seguía reticente en cuanto a revelar sus métodos generales, dio pistas más específicas sobre el cálculo, incluyendo incluso un anagrama que establecía la relación inversamente proporcional entre la diferenciación y la integración. Leibniz también dejó caer algunos detalles importantes de su propia versión del cálculo. Los dos hombres jugaban al póquer uno con el otro, tratando de descubrir cuánto sabía el otro exactamente sin revelar demasiado de lo que él mismo sabía.

En realidad, los principios del cálculo son ridículamente simples, como cualquier escolar sabe. (Yo no lo entendí en el colegio, pero claramente todos los demás sí, de modo que debía de ser fácil). La diferenciación es una manera de resolver los gradientes[18]. El gradiente de una calle sobre una colina es la distancia a la que sube dividido por la longitud de la calle. Si sube diez metros en una distancia de cien metros, es 10:100, por ejemplo. Leibniz y Newton simplemente vieron que los gradientes de las curvas matemáticas son equivalentes a series de líneas rectas muy pequeñas que se juntan todas imperceptiblemente en un punto. Así, cualquier punto de la curva puede ser tratado como una diminuta línea recta. Se divide entonces la longitud de esta línea por la «altura», que depende de la ecuación matemática de la línea. Esto resulta útil, por lo menos desde el punto de vista de un profesor de matemáticas, porque el gradiente de una curva en un punto determinado es la forma matemática de representar, por ejemplo, el «rango de cambio» en cualquier momento determinado. De manera similar, el área comprendida bajo una curva puede calcularse tratándola como la suma de una serie de pequeños rectángulos también generados imaginando muchas finas franjas bajo la curva. Esto se conoce como «integrales» y es útil para otra cosa (pero, como he dicho, perdí el hilo de la cuestión).

Quizá es difícil ver por qué querría alguien ser considerado responsable de inventar esto. Sin embargo, tuvo lugar una gran batalla con Newton por el derecho a ser reconocido como el verdadero descubridor del cálculo infinitesimal. La batalla fue conducida por el lado de Leibniz con cartas anónimas promoviendo su caso y aunque finalmente se adoptó internacionalmente su notación[19], el resultado fue también que el nombre de Leibniz, como dice el eufemismo, se volvió «objeto de controversia».

Pero no sólo en el cálculo estaba Leibniz a malas con Newton. Ambos tenían puntos de vista distintos sobre cómo funcionaba el universo. Leibniz consideraba que Newton se equivocaba al considerar los fenómenos y derivar luego leyes para explicarlos. Por el contrario, creía que los filósofos deberían postular grandes sistemas capaces de reproducir los fenómenos observados. Como le desagradaba la «invención» de Newton para explicar la gravedad de la «fuerza gravitatoria», capaz de actuar de forma instantánea en la distancia («sir Isaac Newton y sus seguido res tienen también una extraña opinión sobre la obra de Dios. Según su doctrina, Dios Todopoderoso tiene que ajustar su reloj de vez en cuando para evitar que cese el movimiento», se burlaba), hizo partícipe a la Royal Society de Londres de su explicación sobre el movimiento de los planetas, derivado en última instancia de Descartes, y cuya intención era demostrar que el sol puede forzar a los planetas a describir sus órbitas simplemente empujándolos. Leibniz sugirió que el espacio está lleno de un éter compuesto de partículas diminutas, y que la rotación del sol describe movimientos circulares («vórtices») en el éter, que empuja a los planetas como botes en un remolino.

En una carta a Samuel Clarke, el secretario de Newton, escribía:

> Para concluir, si el espacio (que el autor imagina) vacío de todo cuerpo, no está vacío del todo; ¿de qué está lleno? Quizá de espíritus extendidos, o de sustancias materiales, capaces de extenderse y contraerse por ellas mismas y penetrar unas en otras sin inconveniente, como las sombras de dos cuerpos pueden penetrarse sobre la superficie de un muro… Pero ocurre que algunas fantasías de los hombres en estado de inocencia también tienen la capacidad de la penetración; y él se volvió sólido, opaco e impenetrable por su error. ¿Acaso no es rechazar de plano nuestro conocimiento de cómo son las cosas decir que Dios tiene partes o que los espíritus tienen extensión? El principio de razón suficiente espanta por sí mismo estos espectros de la imaginación. Los hombres muchas veces se dejan llevar por ficciones, en su deseo de hacer uso de un gran principio.

Aunque la ciencia adoptó con éxito el mundo mecánico de Newton, es innecesario decir que Leibniz perdió el debate teórico. Su carta continúa:

> No digo que la materia y el espacio sean lo mismo. Sólo digo que no hay espacio donde no hay materia; y que el espacio en sí mismo no es una realidad absoluta. El espacio y la materia se diferencian del mismo modo que el tiempo y el movimiento. Sin embargo, estas cosas, a pesar de ser diferentes, son inseparables.

Asimismo, despreciaba la mecánica de Newton porque permitía que dos objetos chocaran uno con otro, aunque, en teoría, esto requería también una serie infinita de movimientos de partículas cada vez más pequeños. Para evitar este sinsentido lógico, Leibniz dijo que la materia consiste en última instancia en campos de energía, anticipando a su modo los descubrimientos de la física denominados «teoría de los campos», como la llamó su exponente italiano Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711-1787). Sin embargo, fue Newton quien produjo el modelo capaz en esa época de hacer avanzar el conocimiento científico. Incluso el fundador de la «nueva física», Einstein, reconoció abiertamente que la física del siglo XX permanecía asentada sobre los formidables logros de Newton.

Pero Leibniz estaba en desacuerdo sobre todo con aquellos de sus contemporáneos que, como Newton, Boyle e incluso Descartes, explicaban el mundo en términos de pequeñas partículas, o átomos, moviéndose de acuerdo con ciertas leyes «absolutas». Él sostenía que incluso la partícula más pequeña debía poder dividirse a su vez, a menos que se tratara de algo que ya no pudiéramos considerar una partícula de materia. En lugar de átomos, Leibniz postuló un mundo compuesto de lo que llamó «una sustancia simple sin partes»: las mónadas.

Las «mónadas» de Leibniz son los objetos más misteriosos de la filosofía[20]. Así es como nos las presenta:

> El cuerpo perteneciente a una mónada, del que ésta es su entelequia o alma, constituye, junto con la entelequia, lo que podemos llamar un viviente y, junto con el alma, lo que llamamos animal. Ahora bien, el cuerpo de un viviente o de un animal es siempre orgánico, pues, al ser cualquier mónada un espejo, a su modo, del universo y al estar el universo regulado en un orden perfecto, debe haber también un orden en el representante, esto es, en las percepciones del alma y, por consiguiente, en el cuerpo, según el cual se representa en ellas el universo.

Y continúa con su característico entusiasmo:

> Así, cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina o de autómata natural que supera infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina debida al artificio humano no es máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo, el diente de una rueda de metal contiene partes o fragmentos que nada tienen de artificial para nosotros ni que sea específico de la máquina respecto del uso al que la rueda está destinada. En cambio, las máquinas de la Naturaleza, esto es, los cuerpos vivientes son aún máquinas en sus más pequeñas partes, hasta el infinito. En esto consiste la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro. (*Monadología*).

Leibniz había quedado muy impresionado por el nuevo mundo de lo microscópico, a través del cual su contemporáneo Anton van Leeuwenhoek había revelado una clase de diminutos organismos vivos antes insospechados.

> De donde es evidente que en la más mínima porción de la materia hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas. Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque igual que los primeros. Y, aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín o el agua interpuesta entre los peces del estanque no son planta ni pez, contienen, sin embargo, todavía plantas y peces, si bien de una sutilidad la mayoría de las veces imperceptible para nosotros. Por lo tanto, en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia; más o menos como parecería haberlos en un estanque a cierta distancia desde la que se percibiese un movimiento confuso y un hormigueo, por así decir, de peces en el estanque, sin discernir los peces mismos. Por eso vemos que cada cuerpo vivo tiene una entelequia dominante, que en el animal es el alma. Pero los miembros de ese cuerpo vivo están llenos de otros vivientes, plantas y animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su entelequia o su alma dominante. (*Ibid., §* 66-70).

El universo de Leibniz está vivo —y consciente— de un modo similar. Las mónadas, los últimos ladrillos del universo, son centros vivos de energía y actividad. Sin embargo, sólo pueden encontrarse a través de la pura lógica, y no del microscopio. De hecho, sólo necesitan ser postuladas. Y las *Reglas de la monadología* son bastante simples:

1. Cada mónada es indestructible. (Ya que una mónada no tiene partes.)
2. No puede ser creada, excepto por Dios. (Así como la materia tampoco puede ser creada ni destruida.)
3. Es incolora. (No tiene propiedades físicas.)
4. No tiene ventanas. (Las mónadas no pueden afectar a otras mónadas.)

5. Es intercambiable con cualquier otra mónada. (Ya que el carácter esencial de una mónada es la pura «actividad».)

Leibniz explica que aunque las mónadas no se aparecen a los sentidos («son incoloras»), tenemos que suponer su existencia para explicar la realidad y el sentido del lenguaje. Su principal actividad es la «percepción», el reflejo, como lo llama Leibniz, y cada mónada percibe a todas las demás por igual. Cada cuerpo físico es una «colonia» de mónadas, viviendo en una «armonía preestablecida». Sin embargo, por razones relacionadas con los diferentes grados de «reflejo», Leibniz establece que existen diferentes mónadas para las plantas, las piedras, los animales y los seres humanos. Intenta explicar sus mónadas incoloras con la metáfora del arco-iris. Nos parece ver un espectro de colores brillantes en el cielo pero en realidad este espectro está hecho de millones de diminutas gotas de agua. Y cada una de ellas, ciertamente, es incolora.

Una de las implicaciones de la monadología es que ni siquiera los seres humanos son tan distintos de las rocas, ya que constituyen una colección de mónadas. Otra es que, como las mónadas son indestructibles y eternas, nosotros también, dado que la conciencia depende de la disposición que toman nuestras mónadas. Otra es que Dios tiene que haber programado cada mónada en el inicio del universo para que (sin necesidad de interactuar causalmente) puedan comportarse como si verdaderamente interactuaran. Leibniz utiliza el ejemplo de un coro para explicar cómo puede parecer que las mónadas interactúan, aunque en realidad permanezcan completamente independientes unas de otras. El «principio de armonía preestablecida» también explica prolijamente el problema entre la interacción del alma y el cuerpo que había sido abandonado desde Descartes, cuando dividió el mundo en dos tipos de sustancias. Pero Leibniz ve su máquina de manera muy diferente de sus contemporáneos (incluyendo a Descartes).

Por otro lado, Leibniz parece haber dividido a las mónadas en «mónadas mentales» y «mónadas materiales», con un tipo superior de «mónadas mentales» que controlan a las que constituyen el cuerpo. De esta forma, su teoría se convierte en algo más que en una actualización de la de Descartes, especialmente por la introducción de una mónada dominante,

que según Leibniz ordena que las demás mónadas del cuerpo se muevan. Al hacerlo, parece minar la elegancia de su propia teoría.

Pero aunque Leibniz se dio cuenta de las contradicciones e incoherencias que este gigantesco esquema implicaba, por lo menos tenía una explicación al alcance de la mano. Durante su original busca de un «lenguaje universal» capaz de computar el pensamiento, Leibniz se había percatado de que las lenguas existentes estaban pobremente estructuradas, eran ilógicas y por tanto bastante poco aptas para el pensamiento profundo. Fue por esta razón por la que había pensado en crear un nuevo lenguaje, que fuera lógico, basado en el latín, una empresa que compartía el mismo espíritu de Aristóteles. (De hecho, a veces se llama a Leibniz el Aristóteles de la Era Moderna).

Ante una frase como «Leibniz inventó el cálculo», por ejemplo, Leibniz prefería expresarla como «Leibniz es (el inventor del cálculo)». De hecho, había decidido que se podía prescindir de todos los verbos, menos del verbo «ser».

Lo que era más importante (para Leibniz, al menos), la expresión «todos los A son B» o «todos los Leibniz son grandes inventores» debía reescribirse como «que Leibniz NO sea un gran inventor NO ES POSIBLE» (A B no es posible).

Se dice que todo esto anticipó el sistema finalmente presentado por George Boole (1815-1864), que todavía es central en la ciencia informática. Boole manipula afirmaciones que son dadas como «valores de verdad», mientras que Leibniz esperaba convertir literalmente los conceptos en números, para manipularlos mejor mecánicamente. Curiosamente, como los lógicos posteriores, consideró que todos los conceptos estaban hechos de conceptos más simples que no pueden ser a su vez simplificados, de modo parecido a como todos los números están compuestos de factores, excepto los números primos.

Su objetivo era dar a todos los conceptos un «número característico» que consistiera en un par de números primos, uno positivo y otro negativo. El número característico de un concepto complejo sería el producto de los números de sus componentes. Para utilizar su ejemplo: si «animal» tiene el número positivo 13 y el número negativo −5, y «racional» se compone de 8

y −7, entonces el número característico para «hombre» sería (13 × 8) y (−5 × 7), es decir, 104, −35. La gran fortaleza de esta teoría era que podía llevarse a cabo en la máquina (particularmente porque no incurría en divisiones tramposas ni en raíces cuadradas). Su gran debilidad, por supuesto, es que no tiene ningún sentido.

Leibniz podría haber tenido más éxito si hubiera continuado estudiando el sistema binario, y ciertamente fue uno de los primeros matemáticos en hacerlo. Estaba fascinado por el modo en que toda la aritmética podía derivarse del 1 y del 0, y consideraba, de manera similar, que todo el universo se había generado del puro ser y la nada. «Dios es el ser puro: la materia es un compuesto de ser y nada» (*Leibniz's German Writings (1838-1840)*, II, 411).

Continúa:

> No abundaré aquí sobre la inmensa utilidad de este sistema; bastará con mencionar con qué maravilla todos los números son así expresados mediante la Unidad y la Nada. Pero aunque no hay esperanza en esta vida para que la gente llegue a ser capaz de alcanzar el orden secreto de las cosas que haría evidente cómo todo surge del puro ser y de la nada, es suficiente para el análisis de las ideas continuar tan lejos como sea necesario para la demostración de las verdades.

Leibniz estaba tan orgulloso de su idea que planeó conmemorarla con una medalla que rezara: EL MODELO DE LA CREACIÓN DESCUBIERTO POR G. W. L., y EL UNO ES SUFICIENTE PARA DERIVAR TODO DE LA NADA. Su diseño enfatizaba su deuda para con Pitágoras y Platón, al representar al sol, o 1, dirigiendo sus rayos a la tierra sin forma, o 0.

La medalla nunca fue forjada y, cuando murió, ni la corte de Hanover, ni la Royal Society de Londres, ni tan siquiera la Academia de Berlín (que Leibniz había fundado y de la cual había sido el primer presidente) le rindieron homenaje, ni a él ni a su obra.

Pero hoy muchos hogares corrientes contienen un pequeño tributo a su persona, ronroneando quedamente en el contador eléctrico, debajo de la escalera.

Capítulo 18

El Bermuda College del obispo Berkeley (1685-1753)

«Berkeley es el fenómeno más impactante y único en la historia de la filosofía», declara el vicecanciller de la Universidad de Oxford, Geoffrey Warnock, desde la segura solidez de su escritorio, en un libro titulado *Grandes filósofos*, sin decir nunca por qué fue tan impactante o «único». ¿Quizá porque Berkeley publicó su gran teoría metafísica a una edad bastante precoz? ¿Tal vez porque (cuando no componía poemas) escribió la mayor parte de su filosofía imitando ingeniosamente el estilo de los diálogos de Platón? ¿Tal vez porque el obispo tenía conciencia social y hacía campaña activa por la pobre gente de su Irlanda nativa, que sufría como siempre a manos de sus dos perennes compañeros, el hambre y los colonos ingleses? Con seguridad, las palabras de Warnock no se deben a que Berkeley fue el primer gran filósofo europeo que visitó América, donde emprendió el proyecto de fundar un colegio para convertir a los esclavos y a los indios al cristianismo —proyecto en el que fracasó al poco tiempo—, y donde también descubrió una cura milagrosa hecha con savia de pino. Pero prestad atención a esta otra historia mucho más interesante.

El cuento filosófico

La extraña teoría de George Berkeley de que la gente, la ropa, los muebles, los árboles —todo— no tienen existencia más que como ideas en la mente de las personas se le ocurrió cuando estaba todavía comenzando la veintena, así que después tuvo mucho tiempo para viajar por el mundo, difundir el cristianismo y promover las virtudes del «agua de brea».

Su idea era que lo que los filósofos estaban comenzando a llamar «percepciones de los sentidos» no se originaban de extrañas interacciones

con la «materia», como suponían todos los que lo rodeaban, como John Locke e Isaac Newton en Londres, o Paul Gassendi y Pierre Boyle en Francia, sino que era Dios quien las colocaba en nuestras mentes, cortando, por así decir, con la concepción del «hombre dividido».

Fue en el Trinity College de Dublín, donde había creado una sociedad estudiantil para discutir sobre la «filosofía científica», donde anunció su «nuevo principio» para superar la amenaza del «materialismo», que ya parecía estar reduciendo al mundo a una suerte de complicada máquina. El nuevo principio se aplicó por primera vez dos años más tarde en *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, antes de expandirse en *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. En lugar del prolijo y predecible mundo matemático de Newton y Locke, él ofrecía una suerte de «inmaterialismo radical» en el cual el mundo perdía su realidad objetiva y se convertía en cambio en algo intrincadamente conectado con el que lo miraba. *Esse est percipi*, o «Ser es ser percibido».

Berkeley hizo algunas observaciones muy dignas de elogio para sostener esta afirmación, especialmente sobre la manera en que la mente construye los objetos en lugar de simplemente «percibirlos». Si los colores no existían «en el mundo» sino sólo en nuestras mentes (como admitían incluso los más materialistas de sus contemporáneos entre sus colegas filósofos), ¿por qué no iba a ocurrir lo mismo con las sensaciones? Todo esto es de gran interés filosófico.

Pero los contemporáneos de Berkeley estaban más entusiasmados con los nuevos descubrimientos naturales que habían hecho los «científicos», así como por su magnífico éxito en predecir y explicar los fenómenos. El «nuevo principio» de Berkeley parecía un retorno a otra era. Es decir, la vieja línea de Platón expresada de manera un poco más enfática. El doctor Johnson desestimó la teoría estampando su pie en la tierra y diciendo «Lo refuto así». ¿O era pateando una piedra? De hecho, la historicidad de la ocasión no tiene importancia. Claramente, es la idea de que el doctor Johnson pueda haber hecho esto lo que verdaderamente importa[21]. Así que, aunque la teoría causó cierto regocijo, no fue tomada muy en serio en aquella época.

Afortunadamente, Berkeley no era fácil de frustrar. En 1713 obtuvo licencia de sus responsabilidades académicas y cruzó el mar de Irlanda rumbo a Inglaterra. Una vez en Londres buscó «trabar relación con hombres de mérito» y negoció la publicación de una popularización de su teoría en forma de *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. «¿Puede algo ser más fantástico, más repugnante al sentido común o una manifestación más clara de escepticismo que creer que no hay cosa tal como la materia?», comienza Hylas en uno de ellos, listo para ser totalmente derrotado por Filonús. Los intelectuales londinenses cayeron a una, elogiando al irlandés por su encanto y por su malévolo ingenio. El prestigioso autor Dean Swift escribió en su diario: «He comentado a todos los ministros que el señor Berkeley es un hombre muy sagaz, y lo favoreceré tanto como pueda». Alexander Pope le hizo el regalo de un «nuevo poema muy ingenioso», y un nuevo periódico, *Guardian*, le pidió que fuera su corresponsal habitual.

Toda esta confraternización pronto dio sus frutos. Berkeley pasó los siguientes siete años, impulsado por compromisos de este tipo (primero como capellán de lord Peterborough, embajador especial para la coronación del rey de Sicilia, y luego como tutor del hijo del obispo de Clogher), viajando por el continente. Berkeley estaba encantado por la gran cantidad de antigüedades y tesoros artísticos que encontró en Italia y allí se sumergió en la moda de la observación de los fenómenos naturales. Incluso escaló el monte Vesubio mientras estaba en erupción, y escribió sus descubrimientos para las *Transactions of the Philosophical Society*.

Ay, cuando Berkeley finalmente regresó a Inglaterra encontró el país sumergido en la crisis resultante del estallido de la burbuja especulativa de la Compañía de los Mares del Sur debido al colapso sufrido en la bolsa por sus sobrevaloradas acciones. De hecho, la burbuja de algún modo reflejaba muy bien su teoría de que lo real es lo que es percibido (las acciones tenían valor mientras la gente pensara que lo tenían, pero resultaban inútiles una vez que la percepción dejaba de ser ésta). Sin embargo, en un libro titulado *Ensayo para prevenir la ruina de Gran Bretaña*, se limitó modestamente a proponer algunas nuevas leyes, el fomento de las artes y un retorno a un estilo de vida más simple. A pesar de todo, fue la crisis de la burbuja lo que

le decidió sobre la necesidad de establecer los fundamentos de un nuevo acercamiento en los exóticos climas de las Summer Islands.

Su plan de crear una «universidad para los indios» en el Nuevo Mundo suscitó mucho más interés en su época que cualquier otra de sus ideas. Incluso se discutió en el Parlamento y recibió aprobación real. Y, más tarde, sería allí, en los Estados del sur de América, mientras trabajaba en el proyecto del Bermuda College, donde haría su descubrimiento de las misteriosas propiedades del agua de brea.

¿Pero por qué querría un distinguido filósofo ir a América? Era un lugar terrible. Ciertamente, en el siglo XVIII, el Nuevo Mundo estaba considerado un lugar salvaje y peligroso, y no era muy apropiado que un caballero europeo pensara siquiera en poner los pies allí, ya no digamos un colegio. Sin embargo, el obispo Berkeley pensó que Bermuda tendría muy buenas cualidades. «El clima es de lejos el más sano y más sereno, y consecuentemente el más adecuado para el estudio», le escribía a quien quisiera escucharlo, o más específicamente, en este caso, a su amigo, lord Percival, en un carta. «Hay la mayor abundancia de provisiones para todas las necesidades de la vida, lo que es muy de apreciar en un sitio donde ha de impartirse educación… Es el lugar más seguro del universo: está rodeado de rocas que permiten una sola entrada estrecha, guardada por siete fuertes que lo vuelven inaccesible».

Hoy en día, las Summer Islands son más conocidas y, como se encuentran a seiscientos kilómetros de distancia del continente, están demasiado lejos de América como para ser un anexo educacional apropiado, pero el obispo Berkeley, después de todo, consideraba que la distancia, como la existencia, está determinada por la percepción y no al revés, por lo que Bermuda seguía siendo para él el lugar ideal para establecer un colegio. Declaró que estaba dispuesto, si era necesario, a «pasar el resto de mis días en la isla de Bermuda», y que sería su tarea y su deber en adelante salvar las almas tanto de los africanos recién llevados como de los pueblos indígenas salvajes de América.

En su entusiasmo lírico por convertir a los salvajes americanos al cristianismo, Berkeley escribió varios nuevos *Verses on the Prospect of Planting Arts and Sciences in America*:

The muse disgusted at an age and clime
Barren of every glorious theme,
In distant lands now waits a better time,
Producing subjects worthy fame:

In happier climes where from the genial sun
And virgin earth such scenes ensue
The force of art by nature seems outdone,
And fancied beauties by the true.

In happy climes, the scene of innocence,
Where nature guides and virtue rules,
Where men shall not impose for truth and sense
The pedantry of courts and schools;

There shall be sang another golden age,
The rise of empire and the arts,
The good and great inspiring epic sage,
The wisest heads and noblest hearts.

Not such as Europe breeds in her decay;
Such as she bred when fresh and young,
When heavenly flame did animate her clay,
By future poets shall be sung.

Westward the course of empire takes its way…[22]

Y, en 1723, los medios para lograrlo llegaron a sus manos, después de que Berkeley se hiciera acreedor de una cuantiosa suma, parte en concepto de herencia, y parte como resultado de su designación para el rico decanato de Derry, que no tenía otra ocupación que encontrar maneras de gastar el dinero. Berkeley se dedicó entonces a su proyecto Bermuda con aún mayor vigor aún. Volvió a Londres y obtuvo un documento real para su nuevo colegio, junto con numerosas donaciones privadas de apoyo, incluyendo una de veinte mil libras del mismo Parlamento.

Así, haciendo una pausa sólo para casarse con la hija del Jefe de Justicia de Irlanda, partió directamente a América, con otros tres compañeros evangélicos. Una vez allí establecieron una suerte de «campamento base» en Newport, Rhode Island, y compraron tierras y esclavos para el planeado colegio. En realidad, metodológicamente, por decirlo de algún modo, Berkeley consideraba que la esclavitud era un método excelente para convertir a los negros, de modo que el colegio no era tan necesario. Pero los nativos de América del Norte eran un asunto distinto, ya que la mejor

manera de convertirlos era a través de misioneros de entre su propia gente. Pero, ay, los indios americanos por lo general no deseaban convertirse en misioneros cristianos, lo que redundaba en un considerable esfuerzo suplementario que incluía el rapto de sus niños. Esto se debía a que, como explica Berkeley, «entre estos salvajes, sólo los que tienen una edad inferior a diez años todavía no tienen arraigados los hábitos del diablo» y podían ser convertidos en misioneros, e incluso así su adoctrinamiento debía tener lugar en un sitio apartado, libre de influencias paganas. Así es que la remota ubicación de Bermuda vino bien. «Los jóvenes americanos, educados en una isla a cierta distancia de su propio país, serán disciplinados más fácilmente hasta que hayan logrado una educación completa», explica. En cualquier otro sitio, «encontrarían oportunidad de escapar con sus compatriotas» y de «volver a sus brutales costumbres, antes de que sean imbuidos con buenos principios y hábitos».

Sin duda, el mismo Berkeley era particularmente consciente de la necesidad de prevenir que los locales volvieran a sus «brutales costumbres» como resultado de ser hijo de un colono inglés nacido en Irlanda. Consideraba que los irlandeses eran codiciosos y naturalmente indolentes, mientras que los ingleses eran simplemente avariciosos. De cualquier forma, hoy en día, el esfuerzo misionero del obispo está inmortalizado en un grabado en el suelo de uno de los College de la Universidad de Yale, que apunta apreciativamente el obsequio de Berkeley de una plantación para la universidad, aunque no indica, por supuesto, que el valor del obsequio se obtuvo de la explotación de trabajo esclavo.

¿Pero qué pasó con el agua de brea?

Mientras esperaba que llegara su dinero, Berkeley aprovechó el tiempo en estudiar y predicar. Completó un tratado religioso, *Alcifrón o el filósofo minucioso*, y lo predicó a los nativos. En un momento dado descubrió la milagrosa agua de brea. Esto es importante porque cuando finalmente regresó a Irlanda encontraría la tierra en medio de dos años de hambre y plagas.

Y el regreso no estaba muy lejano porque, ay, mientras el obispo estaba ausente, el Parlamento comenzó a pensar en el proyecto de otro modo, y ahora se mostraba reticente a enviar el dinero. En 1731 ya era bastante obvio que nunca lo enviarían. El proyecto se hundió.

Cuando regresó a Derry, el buen obispo encontró a su viejo rebaño abrumado por un nuevo y particularmente terrible estallido de la plaga. Se dispuso enseguida a prepararles agua de brea, mezclando cuidadosamente brea de pino, es decir, savia, con agua, dejándolo reposar y luego drenando el fluido y embotellándolo[23]. También escribió una guía filosófica, *Siris*, subtitulada *Indagaciones sobre las virtudes del agua de brea, a que se añaden varias reflexiones sobre otras materias de la mayor importancia*, que detallaba las cualidades del agua de brea para curar la mayoría de las enfermedades. La teoría del inmaterialismo reaparece aquí, ahora en relación con cómo funcionaba el agua de brea, y aquí, al menos, encontró una audiencia mayor. De hecho, *Siris* se convirtió en un éxito de ventas, tanto en Europa como en América, y tuvo rápidamente varias ediciones.

FIG\. 18. Se puso de inmediato a prepararles agua de brea…

Berkeley estaba suficientemente entusiasmado como para empezar un nuevo poema, titulado «Sobre la brea», que contiene en forma abreviada la

esencia de la obra más larga. Es un poema que exige una citación extensa, tanto en el plano médico como en el literario.

On tar
Hail vulgar juice of never-fading pine!
Cheap as thou art, thy virtues are divine.
To shew them and explain (such is thy store)
There needs much modern and much ancient lore.

Bueno, quizá no demasiado extensa. Pero dejemos que Berkeley haga la conexión entre su cura terrenal y la verdad celestial:

Go learn'd mechanic, stare with stupid eyes,
Attribute to all figure, weight and size;
Nor look behind the moving scene to see
What gives each wondrous from its energy.

Vain images possess the sensual mind,
To real agents and true causes blind.
But soon as intellect's bright sun displays
O'er the benighted orb his fulgent rays,
Delusive phantoms fly before the light,
Nature and truth lie open at the sight:

Causes connect with effects supply
A golden chain, whose radiant links on high
Fix'd to the sovereign throne from thence depend
And reach e'en down to tar the nether end.[24]

Ay, la mayoría de los compradores de *Siris* lo leyeron por sus consejos médicos y descuidaron el significado de las reflexiones filosóficas y eclesiásticas. La explicación de Berkeley de los poderes universalmente curativos del agua de brea en referencia a la teoría de las Formas platónica, así como a «la Trinidad» y otras antiguas doctrinas, la convertía en un brebaje apasionante para los pobres y enfermos. Sin embargo, el agua de brea fue el fruto práctico del año que el obispo de Berkeley pasó en América descubriendo duramente la diferencia entre la idea de un colegio y un colegio real.

Capítulo 19

La peligrosa lección de historia del maestro Hegel (1770-1831)

Una de las «cosas curiosas» de Hegel, escribe el controvertido filósofo defensor de los «derechos de los animales» Peter Singer[25], es que el objetivo de su obra maestra, la *Fenomenología*, consiste en entender y explicar un proceso que se completa con el hecho de haber comprendido. «El fin de toda historia es que la mente llegue a comprenderse a sí misma como realidad última. ¿Cómo se alcanza esa comprensión? ¡A través de Hegel y su *Fenomenología*!».

A los expertos les gusta decir que el pensamiento de Hegel representa la «cumbre» del idealismo filosófico alemán del siglo XIX. Luego vino el declive. Primero con el «materialismo histórico» del «joven hegeliano» Karl Marx, y luego con el sombrío mundo del fascismo en Italia. Giovanni Gentile, un profesor de filosofía «neohegeliano», creó la ideología fascista que luego se exportaría a España, Austria y Alemania, pero en realidad fue Hegel, y no Gentile, el artífice de la marioneta de la historia moderna. Fue Hegel quien animaba a Marx cuando acudía a la British Library en busca de huellas de materialismo dialéctico, y también quien inspiró a Nietzsche, a Gentile y a muchos otros con su discurso sobre la nueva era que se iniciaba con la guerra y la destrucción. El tema es controvertido.

El cuento filosófico

Pero, al igual que Maquiavelo, el otro príncipe de las tinieblas de la filosofía, Hegel advierte que «ser independiente de la opinión pública es la primera condición para alcanzar algo grandioso».

Hegel nos habla como una Personalidad Histórica del Mundo capaz de interpretar el espíritu de los tiempos y actuar de acuerdo con él. «En la

opinión pública todo es falso y verdadero, pero descubrir la verdad en ella es la ocupación del Gran Hombre. El Gran Hombre de estos tiempos es el que expresa la voluntad de su época; quien le dice a su tiempo cuál es su voluntad y la lleva a cabo». Ser un «Gran Hombre» como éste fue el sueño de Nietzsche y de Heidegger, de Hitler y Mussolini, y, por supuesto, del mismo Hegel.

Pero aun las Personalidades Históricas del Mundo pueden tener orígenes modestos. En el caso de Hegel, en Stuttgart, donde nació. La suya era una familia bastante conservadora y tradicional, y su padre era un funcionario de bajo rango. Eran protestantes y Georg fue enviado al seminario de Tubinga, donde estudió junto al futuro poeta Friedrich Hölderlin y su colega filósofo, un poco más joven que él, Friedrich Schelling. Los tres fueron testigos del desarrollo de la Revolución francesa y, más tarde, del ascenso de Napoleón.

En verdad, Hegel vio en Napoleón la encarnación del Espíritu del Mundo actuando en la historia. Con el manuscrito acabado de *Die Phänomenologie des Geistes* (*La fenomenología del espíritu*) sobre su escritorio, Hegel contó así la historia:

> La noche del 13 de octubre de 1806, pude ver fuera de mi estudio las hogueras de las fuerzas de ocupación napoleónicas… Al día siguiente, vi *die Weltseele* (el Espíritu del Mundo) a caballo, marchando sobre la ciudad de Jena.

O eso al menos fue lo que le escribió a uno de sus amigos. *La fenomenología del espíritu* es el libro en el que Hegel ofrece su relato «dialéctico» del desarrollo de la conciencia, que comienza, como señalaron los marxistas, con la sensación individual, prosigue con la expresión de las preocupaciones sociales en la ética y la política, y culmina con la pura conciencia del «Espíritu del Mundo». Para Hegel, como más tarde también para los marxistas y los fascistas, la «libertad» individual es trascendida cuando la gente se da cuenta de que su esencia radica en servir al Estado. Éste es el objetivo de la historia. En la *Filosofía del derecho,* Hegel explica de manera magistral que los individuos deben entender que el Estado no existe para ellos, sino que más bien son los individuos los que existen para el Estado.

En cierto modo, la nueva sociedad de Hegel pretende equilibrar los deseos individuales —de riqueza, de poder, de justicia con los valores sociales de la comunidad: una especie de precoz «tercera vía» política. Pero la solución de Hegel también implica considerar que todos los deseos que no sean compatibles con los requerimientos de la sociedad como un todo son «irracionales» y, por tanto, como algo que los individuos no pueden querer realmente. En cambio, se le da a la voluntad colectiva, al *Geist*, un poder y una autoridad absolutos. Esto es lo que hace de Hegel el padre fundador de las dos doctrinas totalitaristas: el fascismo y el comunismo.

Pero antes de entrar en la nueva era, con excepción de un breve período como editor de un periódico, Hegel dedicó toda su vida a la enseñanza, primero en Jena, luego en Núremberg, un tiempo en Heidelberg y finalmente en Berlín.

FIG\. 19. Hegel explica de manera magistral que los individuos deben entender que el Estado no existe para ellos, sino que más bien son los individuos los que existen para el Estado.

Aunque Hegel ha llegado a personificar la filosofía «académica» —abstrusa, complicada y petulante— sus primeros dos puestos los tuvo en colegios; sólo después de 1816 se convirtió en filósofo de la universidad.

Todas sus obras clave datan de esta época de maestro de escuela más que de la de su posición universitaria.

En realidad, Hegel, es bastante explícito sobre los fundamentos educacionales de su sistema, lo cual es poco habitual entre los filósofos occidentales. Pero como casi todos sus comentaristas son criaturas de universidad, suelen pasar esto por alto. De cualquier forma, Hegel comenzó a instruir a sus alumnos en la escuela de gramática de Núremberg. También escribió largamente sobre métodos de enseñanza y aprendizaje (en forma tanto de manuscritos como de cartas) y reflexionó acerca de numerosas «cuestiones pedagógicas». Estas cuestiones incluyen el conflicto entre la necesidad de la disciplina y las ventajas de un aprendizaje «centrado en el estudiante», la mala práctica de «alimentar con cucharita», por un lado, y los beneficios de obligar a los niños a embeberse en las profundas bondades de los clásicos.

Aquí aparecen las versiones más tempranas del juego hegeliano del razonamiento dialéctico. Todo tiene dos lados, lo cual origina una tensión que debe ser liberada. De hecho, Hegel estaba atrapado en un conflicto entre dos polos de ideas tradicionales y progresistas sobre la educación. Así es que el maestro prohibía los duelos y las peleas, pero introducía la instrucción militar en su programa escolar. Él lo explicaba diciendo que eso ayudaba a los estudiantes a «tener la presencia de ánimo para obedecer una orden sobre la marcha, sin reflexión previa».

Como revela el discurso escolar que dio en 1810, Hegel favorecía «la tranquilidad en el comportamiento, así como el hábito de la atención continua, el respeto y la obediencia a los profesores». Esto refleja su admiración por la disciplina que Pitágoras imponía en sus clases, exigiendo a los alumnos que se mantuvieran en completo silencio durante los cuatro primeros años de su formación.

Pero Hegel escribe también que los maestros no deben «inducir a los niños un sentimiento de sumisión o esclavitud —hacerles obedecer la voluntad de otros incluso en cuestiones sin importancia—, exigir obediencia absoluta por la obediencia misma u obtener mediante la severidad lo que realmente sólo pertenece al sentimiento de amor y de reverencia». Los estudiantes no deben ser considerados «una congregación

de sirvientes», ni tampoco deben tener esta apariencia ni este comportamiento. «La educación para la independencia requiere que los jóvenes se acostumbren cuanto antes a consultar su propio sentido de la corrección y su propia razón».

Resumiendo esta ambivalencia (bastante dialéctica), observa que «considerar el estudio como mera receptividad y trabajo de memoria es tener una visión muy incompleta de lo que significa la instrucción. Por otro lado, concentrar la atención en las reflexiones y razonamientos de los estudiantes también constituye una visión muy parcial que debe prevenirse».

Algunos filósofos resultan más interesantes cuando hablan que cuando escriben, y otros son más interesantes en el papel que en la vida real. Hegel no encaja en ninguna de estas categorías. Y al mismo tiempo encaja en ambas. Uno de sus estudiantes recuerda así sus conferencias:

> Se sentaba con un aire relajado y un poco hosco, y mientras hablaba iba pasando adelante y atrás las páginas de su largo manuscrito; sus constantes toses perturbaban la fluidez del discurso; cada proposición quedaba aislada en sí misma, y parecía salir con esfuerzo toda rota y torcida; cada palabra, cada sílaba, parecía reticente a salir, y recibía un extraño énfasis, como si fuera la cosa más importante que se podía decir.

Debía resultar duro escucharlo. Por otro lado, sus escritos también son famosos por su dificultad[26], y verdaderamente el autor es muy ambicioso en la cantidad de temas que intenta cubrir. Schopenhauer lo acusó de ejercer «no sólo la filosofía sino también todas las formas de la literatura alemana, una influencia devastadora o, podríamos decir, estrictamente hablando, estupefaciente y pestífera».

Su primera y más admirada obra es *La fenomenología del espíritu* (a veces traducida como «de la mente») ya mencionada. Otras de sus obras son *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, *Ciencia de la lógica* y *Filosofía del derecho*. Fuera de ello, su característica más destacable es el uso que hace de la antigua técnica llamada «dialéctica». Platón, por ejemplo, la utilizaba en forma de discusiones entre dos personas situadas en posiciones contrapuestas, hasta llegar a una posición de compromiso, que luego también se examina. Hegel enarbola la dialéctica como respuesta a gran variedad de temas sociales, incluidos aquellos que conciernen a la

familia, donde la contradicción entre el hombre y la mujer se supera mediante la procreación de un niño. Sin embargo, la aplicación hegeliana más famosa de la dialéctica es como sistema para comprender la historia de la filosofía y el mundo mismo. Su planteo es que la historia consiste en una serie de momentos que evolucionan sucesivamente a partir de los conflictos inherentes al momento anterior.

Para Hegel, el origen de la sociedad radica en el primer conflicto entre dos seres humanos, una «batalla sangrienta» en la que cada uno intenta que el otro lo reconozca como su amo y acepte el rol de esclavo. Es el miedo a la muerte lo que fuerza que una parte de la humanidad se someta a la otra, y la sociedad queda así perpetuamente dividida en dos clases: amos y esclavos. Hegel no tiene en cuenta dentro de su teoría el posible conflicto entre hombres y mujeres. Piensa que las mujeres no participan de esta «batalla sangrienta», sino que constituyen los sirvientes «naturales» de los hombres, y que la contradicción se resuelve como se explicó más arriba. (El mismo Hegel mantuvo una relación ilícita con su casera y tuvo un hijo con ella. Más tarde «legitimó» al niño como suyo, aunque no se casó con la madre).

Para Hegel, y éste es el punto en el que los marxistas discreparían más tarde, no son las necesidades materiales las que impulsan a una clase a oprimir a la otra; se trata en cambio de un conflicto nacido tan sólo de la peculiar ambición humana por detentar poder sobre los demás. Pero Hegel, a diferencia de Thomas Hobbes, aprueba esta motivación y la llama «deseo de reconocimiento». Esta lucha incluye el riesgo de la destrucción personal, pero es el verdadero «camino» hacia la libertad. Así, la Revolución francesa estuvo motivada por aspiraciones de «libertad» e «igualdad», pero también fue acompañada (y consumada) por un terror brutal. Hegel llegó a la conclusión, sin embargo, que de esta contradicción emergía un nuevo tipo de Estado: era la primera vez que un Estado combinaba el poder de un gobierno racional con los ideales de libertad e igualdad.

Como resultado de la destrucción de la segunda guerra mundial, cuando Stalin y Hitler, o el comunismo y el fascismo, o ciertamente los jóvenes hegelianos y los neohegelianos, chocaban, el filósofo de la ciencia Karl Popper escribió un fiero ataque sobre todos los «totalitarismos»

individuales en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*. Pero de todos los que integran el libro, el más vituperado es el capítulo sobre Hegel. Popper vapulea a Hegel como si se tratara de un fraude que esconde su vaciedad detrás de un estilo pomposo y oscuro. Dice que su filosofía está motivada por el deseo de complacer a su empleador, el monarca prusiano reaccionario, para obtener a cambio una posición propia, prestigio e influencia. Popper entreteje algunos fragmentos de Hegel para pintarnos el cuadro de una filosofía verdaderamente odiosa.

Hegel, según Popper, representa el «eslabón perdido» entre Platón y las formas modernas de totalitarismo, con su adoración por el Estado, la historia y la nación. Su doctrina es la de que el Estado es el todo y el individuo no es nada. «El Estado es la Idea Divina en tanto existente en el mundo… Debemos, pues, adorarlo como a la manifestación de lo divino en la Tierra y considerar que, si es difícil comprender a la naturaleza, es infinitamente más complicado comprender la esencia del Estado… El Estado es la marca de Dios en el mundo».

Muchos filósofos desatendieron las incesantes advertencias de Schopenhauer, dice Popper: «Las desestimaron no tanto para su propio peligro (ellos no lo pagaron tan caro) como para el de las personas a las que enseñaron, y para el de la misma humanidad». ¿Pero acaso Popper no supo apreciar la labor de un maestro?: hacer una asamblea cada mañana, cantar algunas canciones conmovedoras y animar a todo el mundo. «¡Nuestra escuela lo es todo! ¡Debemos adorarla como la manifestación de lo divino en la Tierra, y comprender que es la marcha de Dios en el mundo!».

Por el contrario, Popper se pregunta cómo puede ser que una persona tan inútil como Hegel pueda haber ejercido tanta influencia. Popper cree que esto puede haber tenido algo que ver con el deseo de los filósofos de rodearse de una atmósfera no sólo de misterio sino también de cierta magia. Recuerda que «la filosofía está considerada una cosa extraña y abstrusa, ligada a los misterios con los que trata la religión», pero no de un modo que pueda ser revelado a los no iniciados, a la «gente común»; se considera que es «demasiado profunda para eso», y que es en cambio propiedad, «religión y teología de los intelectuales, de los instruidos y los sabios».

Y así la historia de Hegel nos muestra cuán fácilmente «un payaso puede hacer la historia», como dice Popper. Los marxistas reinterpretaron la gloriosa «guerra entre las naciones» de Hegel con una lucha de clases, así como los fascistas buscaban una guerra de razas. Todo lo que requería Hegel era el patrocinio de los poderes: tener un púlpito oficial, un puesto en la universidad.

Como ejemplo de esta filosofía obediente y patrocinadora del Estado, Popper ofrece el argumento de Hegel sobre la «desigualdad ante la ley». Hegel dice que los ciudadanos, sí, son iguales ante la ley, pero que esta igualdad se aplica sólo a asuntos en los que «sean iguales también fuera de la ley». Y añade: «Sólo esa igualdad que poseen en la propiedad, la edad… *et cetera* puede merecer igual tratamiento ante la ley». Ciertamente, este Estado maduro crea y refuerza la desigualdad de las diversas clases. También puede ser una buena manera de organizar un colegio: que el prefecto no siga las mismas reglas que los alumnos, que la clase de los becados coma separada del resto.

En realidad, Hegel explica que todas las relaciones pueden ser expresadas en términos de amo y esclavo. Las naciones, de este modo, tienen la opción de imponerse en el panorama mundial o arriesgarse a ser esclavizados.

De igual forma, Hegel también rechaza la noción democrática de que las libertades individuales sólo deben estar limitadas en el punto en que su ejercicio afecte a otros de manera adversa, y añade que la verdadera libertad se consigue dejando que el «espíritu del Estado» campe libremente. Y el espíritu del Estado está representado como «una totalidad orgánica, el poder soberano», que es «una unidad autosostenida y autodecretada», es decir, el monarca. La constitución monárquica es pues «la constitución de la razón desarrollada; y todas las demás constituciones pertenecen a grados más bajos del desarrollo y del autodescubrimiento de la razón», anuncia. Luego da un ejemplo: «En el panorama de la Historia Universal, donde podemos observarlo y comprenderlo, el Espíritu se despliega a sí mismo en su realidad más concreta». Y ciertamente la realidad más concreta es la monarquía prusiana. «El Espíritu alemán es el Espíritu del nuevo mundo. Su objetivo es la realización de la absoluta Verdad como la

autodeterminación ilimitada de la Libertad». Y añade que esta libertad, este espíritu alemán, «tiene a su propia forma absoluta como objetivo».

Hegel se opone a cualquier control del surgimiento del Espíritu alemán, como podrían ser las organizaciones internacionales dedicadas a prevenir conflictos, ya que, según explica en *La filosofía del derecho*, la guerra es vital. «Así como el soplar de los vientos preserva al mal del descontrol que sobrevendría a una calma prolongada, del mismo modo la corrupción de las naciones sería el resultado de una paz prolongada, ya no digamos "perpetua"».

En 1831 hubo una epidemia de cólera en Berlín, y el colega y enemigo intelectual de Hegel, Schopenhauer, a pesar de tener fama de pesimista (o quizá por serlo), dejó rápidamente la ciudad por los más saludables climas de Italia. Así sobrevivió Schopenhauer a la epidemia. Hegel se quedó, tal vez a causa de su preferencia por su propia nación, contrajo la enfermedad y murió.

Capítulo 20

Arthur Schopenhauer y la vieja costurera (1788-1860)

«El evangelio de resignación de Schopenhauer no es muy consistente y tampoco demasiado sincero… Estaba de acuerdo en que lo que normalmente pasa por conocimiento pertenece al reino de Maya, pero cuando traspasamos el velo no es a Dios a quien contemplamos, sino a Satanás, la perversa voluntad todopoderosa, ocupada a perpetuidad entretejiendo una red de sufrimiento para torturar a sus criaturas. Aterrorizado por la diabólica visión, el sabio replica "¡Atrás!" y busca refugio en la no existencia. *Es un insulto a los místicos afirmar que creen en estamitología*…».

Así dice Bertrand Russell en *Historia de la filosofía occidental*. Pero no era eso lo único que el profesor Russell tenía contra Schopenhauer:

> Tampoco la doctrina es sincera si debemos juzgarla a la luz de su propia vida. Habitualmente comía bien, en un buen restaurante; tuvo muchas aventuras amorosas triviales, que eran sensuales pero no apasionadas; fue excesivamente pendenciero y generalmente avaro. En una ocasión se irritó con una vieja costurera que estaba hablando con una amiga junto a la puerta de su apartamento; la empujó escaleras abajo, causándole un daño irreversible. Ella obtuvo una orden judicial que le obligó a pagarle cierta suma cada trimestre de por vida. Cuando finalmente la costurera murió, pasados veinte años, apuntó en su agenda: «*Obit anus*, *abit onus*» [«Muerta la vieja, desaparecida la carga»].

El cuento filosófico

Arthur Schopenhauer no es considerado habitualmente uno de los verdaderos grandes filósofos (a veces ni siquiera uno de los grandes filósofos alemanes). A pesar de su indudable influencia sobre Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche e incluso Ludwig Wittgenstein, por qué tiró a

aquella vieja por la escalera despierta más interés que todas sus teorías. Schopenhauer acecha en las sombras, no sólo de sus celebrados contemporáneos, los profesores Hegel y Kant, sino también de Marx y Nietzsche[27]. De hecho, a veces se le recuerda solamente por sus extensos y mordaces ataques a la filosofía académica, representada por el detestado Hegel. Aquel hombre, «instalado en las alturas, considerado un Gran Filósofo», era en realidad:

> de cabeza chata, insípido, nauseabundo, un charlatán iletrado que alcanzó el pináculo de la audacia por garabatear y servir el más absurdo y desconcertante sinsentido.

Schopenhauer añade que, como «los gobiernos hacen de la filosofía un medio para favorecer sus intereses de Estado, y los eruditos comercian con ella», el monarca de Prusia le pagó a Hegel para que hiciera algunos trucos retóricos ante «una audiencia de tontos». De esta forma, Schopenhauer consigue combinar sus comentarios hacia los demás filósofos con una crítica del público en general, demostrando un talento considerable para el insulto que ayuda a explicar por qué este pensador tan original quedó largamente confinado a un papel tan pequeño en la *performance* que es la Filosofía.

Arthur Schopenhauer nació en una ciudad portuaria de lo que hoy llamamos Polonia, y era hijo de un rico mercader, Heinrich Floris Schopenhauer. Heinrich era un anglófilo que tenía la intención de que su hijo naciera en Londres (ya que esperaba que eso le facilitaría seguir una carrera de negocios), pero su esposa, Johanna Troisner, cayó enferma y tuvieron que regresar a casa. Arthur nació pues en Gdansk. Para compensar, Heinrich envió durante unos meses a Schopenhauer a un internado en Wimbledon (que detestó) y se suscribió a la revista londinense *Times*. Cuando Arthur cumplió diecisiete años se le envió a una escuela de negocios en Hamburgo.

Poco después, su padre se arrojó al río, aparentemente porque sus negocios se fueron a pique. Schopenhauer quedó devastado y al parecer culpó a su madre, una mujer glamurosa y bien relacionada en sociedad, unos veinte años más joven que su marido. Sin embargo, a pesar de los negros pensamientos de Arthur, ella continuó con sus asuntos, y adquirió

una considerable reputación como novelista romántica popular. Fue ella quien presentó a Schopenhauer a varios grandes escritores alemanes de la época, incluidos Goethe, Schlegel y los hermanos Grimm, ¡además de enseñarle el mismo arte de la escritura!

Pero el tema que escogería Schopenhauer sólo se le presentó unos años más tarde, mientras estaba estudiando en la universidad en Berlín. Fue allí donde llegó por primera vez a la conclusión de que la mayoría de las cosas que se discutían entonces en filosofía eran un sinsentido. Después de asistir durante dos años a las conferencias del celebrado Johann Fichte (1762-1814), vio claro que aquel hombre era un charlatán. En su último libro, *Parerga y paralipómena* (1851), explica su descubrimiento: «Fichte, Schelling y Hegel, en mi opinión, no son filósofos, ya que carecen del primer requisito para ello, es decir, seriedad y honestidad en la investigación. Son meros sofistas que querrían aparentar ser algo, más que serlo realmente. No buscaron la verdad sino su propio interés y su progreso».

En comparación, le parecía que él tenía un mensaje mucho más importante que el de sus contemporáneos. Empezó a verse a sí mismo como una suerte de criptógrafo metafísico que había tropezado con la clave para comprender el universo; y la clave era ésta: cada individuo, y no sólo una élite filosófica, está ya en contacto con la realidad última subyacente. Y no sólo tentativamente o contemplativamente, sino activamente, de forma directa. Todos somos marionetas sacudiéndonos y danzando a su capricho.

El mundo como voluntad y representación fue el producto final de este descubrimiento, escrito en un estilo no académico, con un tono irónico y aristocrático. De hecho, más adelante en su vida, Schopenhauer también intentó vivir como un aristócrata, adoptando conscientemente una tranquila existencia de «gran pensador». Como Kant, a quien admiraba, se vestía a la antigua, comía a horas fijas y daba una caminata diaria, en su caso en compañía de su amado caniche, *Atman*. Aparte de ocasionales visitas al teatro y de su costumbre de leer los periódicos en la biblioteca pública, era el modelo de un sabio recluido. Él mismo lo expresó con mucha originalidad cuando tuvo que dar cuenta a sus padres de por qué

abandonaba la carrera de negocios que habían planeado para él: «La vida es una cuestión difícil; he decidido pasarla pensando en ella».

Y esto es lo que descubrió: la «voluntad», el «instinto», el «deseo», llámese como se quiera, es la fuerza básica. La vida no tiene sentido, ya que el nacimiento lleva a la muerte y el único objetivo de la actividad que se desarrolla entre estos dos puntos parece ser la creación de una descendencia que pueda repetir el círculo. No hay nada más: ni estrategia, ni razón ni fin. No sólo está fuera del tiempo y del espacio, sino que ella misma crea estas regularidades, estas «apariencias». Es primaria, nos da todas nuestras percepciones, determina nuestros conceptos, dicta todas nuestras acciones. Incluso maneja la evolución, y no a la inversa como Darwin había dicho. Los animales reflejan su voluntad a su manera; el tímido conejo con sus largas orejas, siempre listas para detectar la más leve señal de peligro; el pico y la garra cruel del halcón reflejan su deseo permanente de desgarrar otras criaturas. Somos como tantas mariposas, creadas un día y muertas al siguiente, y dejamos atrás tan sólo nuestros huevos. La naturaleza saca más provecho de las especies que de los individuos, pero también las especies están destinadas a ir y venir y a formar parte de un ciclo mayor.

La voluntad también es irracional; puede crear razones, pero en modo alguno está atada a ellas. La voluntad de vivir y de procrear es irracional, no obedece a leyes ni sigue ninguna lógica. Para demostrarlo, Schopenhauer describe el espantoso cuento de la hormiga australiana, horrible ejemplo de su clase que, cuando es decapitada, se convierte en dos grotescas máquinas de lucha (la cabeza trata de morder el tórax, que a su vez intenta picar a la cabeza hasta la muerte).

Schopenhauer escribe, como dice Russell, sobre la necesidad de penetrar el «velo de Maya» para poder ver la realidad común de la «voluntad», que es parte del *Maharakya* o «Gran Mundo» en la sabiduría hindú. Es uno de los muy pocos filósofos europeos que relaciona sus obras tanto con obras occidentales como con textos orientales, motivo por el cual, además de llamar *Atman* a su perro de aguas, como la fuerza de la vida o alma hinduista, su despacho contenía, junto al habitual busto de Kant y los menos habituales retratos de perritos, un buda dorado sobre un soporte de mármol. Su biblioteca albergaba más de ciento treinta libros de filosofía

oriental, incluyendo textos hindúes sagrados que él llamaba «la consolación de mi vida». Schopenhauer compartía la visión budista de que el dolor es la norma y la felicidad la excepción. Y su solución también viene del budismo: la nada. La nada es lo mejor que puedes obtener. Es el significado literal del «nirvana».

En *The Vanity of Existence* explica:

> Lo vano de la existencia se revela precisamente en la forma que asume la misma existencia: en la infinitud del tiempo y del espacio que contrasta con la finitud de lo individual; en el presente fugaz, que es la única forma que adopta; en la contingencia y relatividad de todas las cosas, que están en continua transformación, sin nunca llegar a ser; en el permanente deseo que no encuentra satisfacción; en la frustración continua de los esfuerzos que constituyen la vida. El tiempo y esa probabilidad de que las cosas existan en él, probabilidad que genera el propio tiempo, son simplemente la forma bajo la cual se revela la voluntad de vivir, imperecedera en cuanto cosa-en-sí: se trata simplemente de la vanidad de la existencia en su lucha. *El tiempo es aquello en virtud de lo cual todo se convierte en nada en nuestras manos y pierde todo su valor real*.

La segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* (en 1844) fue recibida con alguna apreciación. Hasta entonces Schopenhauer había sido conocido en Fránkfurt sobre todo como el hijo de la celebrada Johanna; ahora tenía una repercusión que, si bien al principio era pequeña en número, fue al menos lo suficientemente entusiasta como para compensarlo. Los artistas pintaban su retrato; Elizabeth Ney le hizo un busto. En el número de abril de 1853 del *Westminster Review*, John Oxenford proclamaba, en un artículo titulado «Iconoclasia en la filosofía alemana», la llegada de Schopenhauer como escritor y como pensador. Uno de sus admiradores alemanes más entusiastas fue Richard Wagner, que en 1854 le envió una copia de *El anillo de los nibelungos*, con la inscripción: «Con admiración y gratitud».

Años más tarde, Friedrich Nietzsche encontró un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación* en una librería de segunda mano y fue incapaz de dejarlo hasta que lo terminó. En Londres, Sigmund Freud estudiaba ávidamente las descripciones de Schopenhauer sobre la primigenia «voluntad de vivir» y el «impulso sexual», antes de esquematizar su propia descripción del «instinto de vida» y la importancia de la «libido» en la vida humana.

Pero, inicialmente, nadie estaba interesado en Schopenhauer, dejando de lado su filosofía de la existencia. A pesar de la celebridad de su madre, tuvo problemas incluso para que le imprimieran doscientos ejemplares. Después de una serie de retrasos para obtener la primera publicación, Schopenhauer escribió una de sus características y abusivas cartas al editor, quien le respondió fríamente que «debía rehusar a tener más correspondencia con alguien cuyas misivas, en su divina vulgaridad y rusticidad, me hacen saborear más al cochero que al filósofo», y terminaba diciendo que se comprometía a imprimir con la sola esperanza de que «mis temores de que la obra no sirva para nada sino para gastar papel no se conviertan en realidad…».

De hecho, el libro fue bastante ignorado y a pesar de que se imprimieron tan pocos ejemplares, dieciséis años después la mayoría de ellos sí que terminaron siendo un gasto inútil de papel. Sin embargo, en cuanto a su deseo de obtener reconocimiento, Schopenhauer tenía unas migajas de consuelo. Su hermana le escribió diciendo que Goethe «lo había recibido con gran alegría: abrió inmediatamente el grueso libro y comenzó a leerlo instantáneamente. Una hora más tarde me envió una nota para decir que te lo agradecía enormemente y que estaba seguro de que todo el libro era bueno. Señaló los pasajes más importantes, nos los leyó y se le veía muy complacido… Me parece a mí que eres el único autor que Goethe ha leído seriamente, y eso me alegra».

Aun así, en el prefacio a la segunda edición, característicamente amargo aunque pomposo, Schopenhauer dedicaría el libro «no a mis contemporáneos, ni a mis compatriotas; es a la humanidad a quien dedico mi ya completada obra, con la confianza de que no será sin reconocimiento por su parte, aunque éste llegue más tarde, como sucede habitualmente con lo que es bueno».

Sí, sí, pero ¿verdaderamente empujó Schopenhauer a la vieja costurera?

Nos referimos a lo que se conoce, por lo menos en los círculos legales, como el *affaire* Marquet.

Parece ser que, volviendo a casa un día, Schopenhauer se encontró con tres especímenes de la subespecie de las mujeres (como él las consideraba) cotilleando junto a su puerta. Una de ellas era la vieja costurera, Caroline Luise Marquet, que ocupaba otra habitación de la casa. Schopenhauer, que tenía opiniones muy radicales sobre los «ruidos» (las cuales había plasmado en un ejercicio literario no demasiado digno de elogio llamado «Sobre el ruido») «tenía la voluntad» de que se alejaran, y realmente les dio indicaciones para que así lo hicieran, pero ellas rehusaron. Schopenhauer entró entonces en su habitación y regresó con un palo. Sosteniendo el palo con una mano y a la costurera por la cintura, intentó obligarla a alejarse de sus aposentos. Ella gritó, Schopenhauer la empujó y la mujer cayó.

Suena bastante mal, la verdad. Pero, curiosamente, cuando la señora Marquet emprendió acciones por daños, alegando que Schopenhauer la había pateado y golpeado, él logró convencer a la corte de que, fuera lo que fuera que hubiera ocurrido (y admitió el uso de la fuerza), estaba justificado. La corte desestimó el caso. Sólo más tarde, cuando ella apeló la sentencia y él se negó a testificar en su defensa, Schopenhauer fue multado. Años después, en mayo de 1825, la señora Marquet, más anciana, volvió a la corte por tercera vez, ahora diciendo que los hechos le habían causado fiebres y la pérdida de fuerza en un brazo. Pidió una pensión trimestral como compensación, y le fue concedida.

FIG\. 20. Sosteniendo el palo con una mano y a la costurera por la cintura, intentó obligarla a alejarse de sus aposentos.

Así que ¿qué clase de persona era el gran filósofo? Schopenhauer había tenido varias relaciones y un hijo ilegítimo, al que ignoró y que murió joven por negligencia. Mientras estudiaba en la universidad se enamoró de una tal Karolina Jagermann, la amante del duque de Weimar, pero ella no le correspondió. La aventura más seria que tuvo fue con una joven actriz, Caroline Richter, que ya había tenido un hijo. Pero Schopenhauer nunca albergó la intención de casarse con ella. En sus escritos, se mofa del matrimonio diciendo que es una deuda contraída en la juventud y pagadera en la vejez. Opinaba que los verdaderos filósofos —Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza y Kant— fueron todos célibes.

Parece haber tenido un temperamento desagradable, como dice Russell, y que pasó gran parte de su vida sumido en un frío e incomunicativo silencio para con su madre y hermana, sobre todo después de que echaran a perder (según él) el negocio familiar. Sin embargo, aquella pérdida de autocontrol en el rellano de la escalera parece reflejar, de forma desafortunada, la verdad central de su filosofía, la «voluntad» irracional que nos somete.

Es en gran parte gracias a él que el «gen egoísta» sale a relucir regularmente en boca de expertos y científicos como Richard Dawkins, o

que la «voluntad de poder» tiene un papel preponderante en las controvertidas tesis de Nietzsche, e incluso la noción de un mundo creado por la «voluntad» (encapsulada en el título del libro de Schopenhauer) se ha trasplantado con maceta nueva a los ornamentales jardines del existencialismo.

Pero esto no quiere decir que sus contribuciones hayan sido realmente apreciadas. Lejos de ello, más bien, su originalidad se ha perdido y olvidado. Es lo que tenía que ocurrir, por cierto. Ya que como él mismo dice en *El mundo como voluntad y representación*:

> La Tierra rueda por el espacio, pasando del día a la noche: el individuo muere, pero el sol brilla sin cesar y el mediodía es eterno. La voluntad de vivir sabe que la vida es cierta, la forma de la vida es un presente sin fin y es indiferente que los individuos, manifestaciones de la Idea, nazcan y mueran como ensueños fugitivos.

VII

LOS ROMÁNTICOS

Capítulo 21

La seducción de Søren Kierkegaard (1813-1855)

Søren Aabye Kierkegaard nació en Copenhague, Dinamarca, el 5 de mayo de 1813. En la «Carta a un joven esteta», que forma parte de *Temor y temblor*, una de sus extrañas y multifacéticas obras, recuerda la siguiente ocasión:

> Hundo mis dedos en la existencia. No huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué es esta cosa llamada mundo? ¿Quién me ha atraído hacia esta cosa y ahora me deja aquí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo? ¿*Por qué no se me consultó*?

El cuento filosófico

Es una buena pregunta, y ha contribuido a granjearle su reputación como el «padre del existencialismo». Pero, consultado o no, Søren nació y se crió en una familia protestante de buen pasar, aunque bastante severa. Su padre, Michael Kierkegaard, gustaba de explayarse melancólicamente en la mesa sobre los sufrimientos de Jesús y los mártires, y la vida familiar estaba marcada por lecciones de «obediencia» de la Biblia, como la de la historia de Abraham. Los cristianos sabrán que Abraham era un padre devoto al que Dios le dio instrucciones de sacrificar, no sólo algunos animales sin importancia, sino a su único hijo; estaba a punto de hacerlo cuando, en el último minuto, recibió dispensación divina. Cómo fue que esta historia llegó a la rutina de la familia Kierkegaard no está claro, aunque suena bastante de mal agüero…

Los Kierkegaard eran todos ellos miembros de la Iglesia moravia, un movimiento bastante deprimente asentado en Alemania que creía, entre

otras cosas, que el disfrute del sexo era pecaminoso y que los hombres debían asignarse parejas matrimoniales mediante una suerte de lotería.

A pesar de ser tan devoto, se decía del padre de Kierkegaard que estaba atormentado por la culpa de haber maldecido a Dios cuando era un joven pastor, un día particularmente húmedo en las lluviosas colinas de Jutland. Su devoción religiosa aumentaba cada año, ya que intentaba combatir con la fe lo que él percibía como «una maldición». Creía que a causa de este descuido Dios lo estaba castigando. Concretamente, estaba convencido de que todos sus hijos morirían antes que él, y que ninguno llegaría a los treinta y cuatro años, edad a la que supuestamente murió Jesús. Søren escribe sobre ambos, con admiración y temor por su padre y con una lúgubre preocupación por la muerte, pero a veces también con la sensación de que aquella «locura» estaba infectando a la familia. Como, según Platón, es sólo a partir de los treinta y cinco años cuando los filósofos pueden empezar a producir sus mejores ideas, naturalmente este pronóstico de muerte temprana arrojaba una oscura sombra sobre el joven Kierkegaard.

Durante años, además, la espantosa predicción parecía confirmarse. Dos de sus hermanos murieron en un accidente en el patio de juegos a los doce años, y una de sus hermanas, Maren, murió a los veinticinco de una enfermedad desconocida. Pronto le siguieron otras dos hermanas, Nicoline y Petrea, ambas a la edad de treinta y tres y durante el parto. Otro hermano, Niels, escapó a Norteamérica, pero murió allí a los veinticuatro. Su hermano mayor, Peter, aunque él mismo sobrevivió, perdió a su esposa, Elise. De hecho, además de Peter, sólo Søren escapó a la profecía y vivió para ver el día de su trigésimo quinto cumpleaños.

Algunos comentaristas se han preguntado por qué Michael Kierkegaard estaba tan seguro de que maldecir el nombre de Dios iba a provocarle este castigo extremo. Sin duda se requeriría un pecado mucho mayor que una «blasfemia juvenil» para que el precio del castigo fuera la vida de tantas y tan jóvenes existencias. ¿Quizá fuera un castigo más apropiado no por blasfemar, sino por casarse con una mujer por dinero más que por otra cosa, por conducirla hacia la muerte sólo dos años después y por tener un hijo ilegítimo con la criada? Estas especulaciones no podrían, por supuesto, ser más irrelevantes en el caso del padre de Kierkegaard, que era un devoto

luterano que valoraba el orden y la autodisciplina sobre todas las cosas. O eso, al menos, es lo que nos dicen los estudiosos.

Sin embargo, la primera esposa de Michael Kierkegaard, Kirstine, era rica y ya tenía treinta y seis años cuando se casaron, y evidentemente fracasó a la hora de darle un hijo a su marido. Después de sólo dos años de matrimonio murió de neumonía. Su lápida dice llanamente que está enterrada allí, «bajo la piedra que su esposo dedicó a su memoria». La dedicatoria de la segunda mujer de Kierkegaard, Ane, que ciertamente era la criada de la familia cuando quedó embarazada es, sin embargo, mucho más efusiva. Declara que ha marchado «a la casa de Dios», pero que «será amada y añorada por sus hijos sobrevivientes, y especialmente por su viejo marido». Parece que, o Michael Kierkegaard prefería a su segunda esposa, más joven, o que con el paso del tiempo se volvió más tierno.

Pero ciertamente Ane le debe de haber ido mejor a Michael. Tanto Michael como sus hijos consideraban que las mujeres eran esencialmente criadas domésticas, con la responsabilidad especial de producir bebés, y en verdad los deberes de las hermanas de Søren incluían servir a sus hermanos. El tratamiento que se dispensaba a las chicas era extremo incluso para los estándares de la época y ocasionó protestas de un tal concejal Boeson, amigo de la familia.

Pero estos monótonos arreglos familiares no parecen haber preocupado a Søren. En sus libros, Kierkegaard ofrece largas discusiones sobre su padre, pero no hace mención de su madre o sus hermanas. Su preocupación, como la de su padre, estaba en estrecha relación con Dios.

Éste fue el período que hoy en día se recuerda con cariño como la «época dorada» de Dinamarca. Copenhague había sido devastada por el fuego dos veces en la década de 1790, en 1801 el país perdió a su flota entera, en 1807 fue bombardeada desde el mar por los ingleses y en 1813 la casa de la moneda quedó en bancarrota.

Pero al menos hubo un gran «florecimiento» en las artes, y para Dinamarca fue indudablemente una época de gran fertilidad científica, artística y literaria. A pesar, o quizá a causa, de que Dinamarca también estaba sufriendo un momento de agitación social. Las certezas de la sociedad feudal basada en una organización de señores en sus mansiones y

campesinos trabajando los campos comenzaban a dar paso a una sociedad más compleja en la que los ricos comerciantes y los hábiles artesanos desafiaban las jerarquías sociales. Michael Kierkegaard era sólo un caso. Como era el menor de la familia y no tenía perspectivas de heredar, tuvo que abandonar la empobrecida Jutland rural para convertirse en aprendiz de su tío en Copenhague. Pero una vez allí, consiguió granjearse rápidamente una pequeña fortuna y un nuevo estatus social.

A pesar de ello, tanto Michael como su hijo Søren eran muy críticos para con los cambios que estaban ocurriendo en la sociedad, y consideraban que los valores serios, los compromisos importantes, estaban siendo trivializados o perdidos. La superficialidad de la «nueva Dinamarca» fue descrita por Søren como un parque de diversiones establecido en Copenhague. Los espectáculos, el museo de cera, los trucos visuales como los dioramas, los fuegos de artificio e incluso los jardines se le presentaban como una manera de vivir frívola, superficial y nada religiosa.

Søren Kierkegaard era muy serio, incluso de niño. En la escuela de gramática de élite de Copenhague, la Escuela de Virtudes Cívicas o *Borgerdydskolen*, lo habían apodado «el tenedor», porque le gustaba pinchar a sus compañeros en los debates y exponer las inconsistencias de sus argumentos.

Más tarde, sus intereses fueron más allá de ganar argumentaciones y derivaron en desempeñar un papel en la literatura mundial, y en particular en unirse al círculo literario de una de las más celebradas figuras de todo Copenhague, un tal J. L. Heiberg. El señor Heiberg también era filósofo, y el responsable de haber introducido en Dinamarca la filosofía de Hegel. Por si esto fuera poco, Heiberg era el dramaturgo danés más famoso de su tiempo, tenía el puesto de director del Royal Theatre, estaba casado con una actriz famosa y hermosa, y era el anfitrión del salón literario más refinado de todo Copenhague. ¡Cómo le envidiaba Kierkegaard! Todos sus esfuerzos se dirigían a lograr que lo invitaran a unirse a ese círculo encantado.

O casi todos. Fue por esta época cuando Kierkegaard se comprometió con una tal Regine Olsen, a la que había conocido cuando tenía catorce años. «El casamiento sigue siendo el más importante viaje de descubrimiento que puede emprender un ser humano», explica en *Etapas*

del camino de la vida. Regine se convirtió en el tema clave de muchos de sus escritos posteriores, pero no de manera muy positiva. Como dice Kierkegaard, en palabras de Johannes el Seductor, uno de sus muchos seudónimos, «poetizarse a uno mismo a ojos de una muchacha es un arte; poetizarse para alejarse de ella es una obra maestra». Más tarde, en el «Diario de un seductor» en *O lo uno o lo otro*, escribe:

> El despertar del deseo sexual en la adolescencia hace que nuestra felicidad habite fuera de nosotros mismos, y que su gratificación dependa del ejercicio de la libertad por parte de otra persona. La atracción sexual nos llena de un apasionado deleite, pero también del pavor de la responsabilidad. El anhelo es esta oscilación ambivalente entre la fascinación y el miedo.

De modo que Regine tenía que irse, pero en lugar de romper su compromiso, Søren la humilló en público con la esperanza de que entonces fuera *ella* la que terminara la relación. (Finalmente Regine se casó con uno de los rivales de Søren, un profesor de escuela que prosperó en su carrera como diplomado). *O lo uno o lo otro* se convirtió de inmediato en un éxito, sobre todo a causa de sus aspectos «picantes». La experiencia con Regine desencadenó una efusión creativa de más de veinte libros en un período de ocho años.

Pero Søren nunca llegó a ser una figura literaria. La frustración y el fracaso en sus intentos de ser totalmente aceptado en la corte de J. L. Heiberg lo llevó a veces a frecuentar círculos menos refinados: visitaba burdeles y se mezcló con un grupo de bebedores asiduos que incluía al tímido Hans Christian Andersen, que ya se estaba convirtiendo en un celebrado escritor con sus cuentos de hadas. Søren disfrutaba de ridiculizándolo en las reuniones, pero, al tiempo, mantenía con él una extraña correspondencia. También comenzó a acumular deudas que tuvo que saldar su padre en reiteradas ocasiones.

Su punto más bajo llegó cuando desafió a un periódico satírico llamado *The Corsair* a parodiarlo a él, cosa que el periódico hizo con mucho ingenio, retratándolo como a un excéntrico que vagaba sin rumbo por Copenhague hablando con la gente… y lo que es peor ¡con pantalones demasiado cortos! Sorprendido y herido por la burla, escribió en su diario:

«Los genios son como el trueno, van contra el viento, asustan a los hombres y limpian el aire».

Fig. 21. «Los genios son como el trueno, van contra el viento, asustan a los hombres y limpian el aire».

Pero cuando tenía veinticinco años experimentó lo que él mismo describió como una repentina «dicha indescriptible» y decidió reformarse. Abandonó la bebida, se reconcilió con su padre y publicó su primer artículo, un examen crítico de una novela de Hans Christian Andersen, titulado «De los papeles de un hombre que aún vive».

Pero es en *O lo uno o lo otro* donde Kierkegaard plantea su nueva visión de que la elección esencial que realizamos es entre la gratificación sensual o la inmersión altruista en las exigencias de la pureza y la virtud, siendo esta última lo que él considera el compromiso fundamental del cristianismo. Y esta elección no puede realizarse racionalmente; es «existencial» en la naturaleza. ¿Qué significa esto? Bueno, los existencialistas dicen que estas decisiones definen y crean a los individuos, y que la persona que las realiza no existe hasta después de haber elegido. Así, están más allá del juicio racional de los demás. Søren aplica esta definición a su acercamiento a Regine, creando lo que todos percibieron como una elaborada serie de

humillaciones públicas hacia la joven para «provocar» que ella pusiera fin a su compromiso. Pero, desde la perspectiva de Søren, estaba creando al nuevo Kierkegaard.

Cuando decidimos suspender la ética, escribe egoístamente, estos actos estarán necesariamente más allá de cualquier justificación social y serán estrictamente «inefables». Serán llevados a cabo con «temor y temblor» (título de otra de sus obras) ya que contravienen la virtud civil y rozan el límite de la locura.

Comunicación indirecta

Una de las características distintivas de la escritura de Kierkegaard es su sentido del humor. El *Post-Scriptum definitivo no científico a las «Migajas filosóficas»* es un addendum de más de seiscientas páginas al pequeño libro *Migajas filosóficas*, de menos de cincuenta. Ambos están escritos bajo el seudónimo de Johannes Climacus, y son ejemplos de lo que Kierkegaard llama «comunicación indirecta».

Según Kierkegaard, la comunicación directa es un «fraude» hacia Dios, hacia el autor y también hacia los lectores porque se relaciona meramente con el pensamiento objetivo, que no expresa apropiadamente la importancia de la subjetividad. La comunicación indirecta permite a los lectores llegar a sus propios pensamientos y a formarse una relación personal con las ideas. A la inversa, ser objetivo priva a la gente del uso de sus pasiones en el área de interés. El cristianismo en particular sólo puede ser apreciado mediante un acercamiento de pasión e intimidad, que esencialmente es subjetividad. La verdad de Hegel, en comparación, su «proceso histórico mundial continuo», es fría e implacable.

De modo que él divide sus textos en prefacios, preludios, exploraciones preliminares, interludios, posdatas, cartas al lector, colaciones de editores con seudónimo o de secciones, divisiones y subdivisiones, para asegurarse de que no hay un punto de vista obvio o «autorizado», sino que el lector es forzado a hacer un juicio individual sobre el significado. (El lector atento notará que este capítulo, como un homenaje a Søren, también es

fragmentario e incompleto. Es un estilo difícil, y cansa al lector, que tiene que ir desenmarañando las conexiones…, pero es un buen atajo para el escritor).

Y como los libros de Søren fueron autoeditados utilizando su herencia, podía, de cualquier modo, escribirlos como le diera la gana (y aún le quedó dinero para vivir en una cómoda y espaciosa suite de ciudad de seis habitaciones con sus leales sirvientes de Anders).

En el *Post-Scriptum definitivo no científico a las «Migajas filosóficas»*, Kierkegaard compara la existencia real con «montar a un semental salvaje», mientras que la «existencia inauténtica» es como quedarse dormido en un vagón de heno. Evidentemente inspirado por este pensamiento, un día típico de trabajo de Søren consistía en un período de «meditación» por la mañana seguido de escritura ininterrumpida hasta el mediodía. Por la tarde, gustaba de dar un paseo, detenerse por el camino a conversar con alguien que le resultara interesante, antes de regresar a la casa ya bien entrada la tarde. Entonces se quedaba despierto gran parte de la noche escribiendo. (Ésta, presumiblemente, es la parte del «semental»…).

Los paseos por Copenhague, así como su continua producción de libros, finalmente lo convirtieron en una figura bastante pública como crítico, tanto de la por entonces popular filosofía hegeliana como de la Iglesia estatal.

Pero estos dos enemigos se unieron cuando Hans Martensen, un viejo rival de los días universitarios de Kierkegaard y exponente de relieve de la filosofía hegeliana, asumió el liderazgo de la Iglesia danesa. Kierkegaard se puso furioso. Inmediatamente lanzó un ataque a gran escala sobre la rama del cristianismo del nuevo obispo y ofreció en cambio su propia visión, y esta vez, a pesar de sus teorías filosóficas sobre los beneficios de la semántica, sin esconderse tras sus seudónimos. Esta obra y otras posteriores, como la serie de panfletos satíricos titulada *El instante*, fueron muy populares y se vendieron bien (pero esto significa que costaron más dinero porque la factura de la imprenta se extendía más rápido que cualquier recibo).

Capítulo 22

El giro poético de Mill (1806-1873)

A J. S. Mill se le considera generalmente como «el más eminente» de los filósofos británicos del siglo XIX, que expuso y desarrolló la teoría del utilitarismo, y cuyas obras más importantes suele decirse que son *Sistema de lógica* (en dos volúmenes, 1843), *Principios de economía política* (1848), *Sobre la libertad* (1859) y, por supuesto, *El utilitarismo* (1861). Pero en sus primeros años casi le sucede algo terrible. Karl Britton, en la *Enciclopedia Oxford de filosofía*, lo explica discretamente.

> [*Tosesilla discreta*]: A la edad de veinte años, Mill sufrió una «crisis mental» seguida de un prolongado período de depresión durante el cual encontró consuelo en la poesía de Wordsworth. Cuando se recuperó, durante un tiempo se posicionó en contra de las opiniones intelectuales y morales de su padre y de su círculo, encontrándose bajo la influencia de Coleridge, Carlyle y John Sterling. En 1831 conoció a Harriet Taylor, con quien tuvo una relación apasionada que gradualmente pasó a ser tolerada por el marido de ella, aunque no por la mayoría de sus amigos. Parece ser que la influencia de Harriet Taylor ayudó a Mill a liberarse de sus inclinaciones coleridgeanas.

Eso es bueno. Pero ¿cómo es que Mill se metió en semejante lío? El camino, al parecer, fue bastante corto.

El cuento filosófico

John Stuart Mill nació en Londres y se educó en casa con su padre, James, que también era un filósofo que difundía la teoría utilitarista (era, podríamos decir, algo así como un Predicador Utilitarista…). Su niñez consistió en aprender griego a los tres años, latín a los ocho y lógica a los doce: un entrenamiento filosófico impecable para convertir a la débil mente humana en una poderosa «máquina de razonar».

El plan fue concebido tanto por su padre como por su padrino laico, el gran científico racionalista y utilitarista Bentham, famoso por diseñar una prisión —el Panóptico— donde todos los reclusos se encuentran bajo observación permanente, y su objetivo era eliminar la incertidumbre, la falta de claridad, la imprecisión, etcétera.

A los dieciocho años, Mill estaba listo para empezar a trabajar en la East India Company, junto a su padre, al que fue superado en cargos hasta convertirse en su supervisor. La «crisis mental» ocurrió justo cuatro años después. Desgraciadamente, Mill, que ahora contaba veintidós años, se había topado con un libro de poemas de Wordsworth, y decidió convertirse en un tipo diferente de pensador: en un espíritu filosófico en lugar de en una máquina lógica[28].

> El propósito de la poesía es ciertamente el de actuar sobre las emociones, por lo que se distingue evidentemente de lo que Wordsworth afirma que es su contrario lógico… los hechos o la ciencia. Ésta apela a la creencia, la otra a los sentimientos. Una actúa por convencimiento o persuasión, la otra al conmover. Una actúa presentando una proposición al entendimiento, la otra ofreciendo objetos interesantes para la contemplación de la sensibilidad. («¿Qué es poesía?», en *El valor de la poesía* [1833]).

Mill llegó a conocer personalmente al poeta en Lake District, en la hermosa casa de su hermana, desde donde se divisaban las montañas más magníficas de Inglaterra. Wordsworth le explicó, ante una taza de té en un pacífico jardín, que:

> La poesía es la escritura más filosófica… es el objeto de la verdad, no de la verdad individual o local, sino de la verdad general y operativa; no nos proporciona un testimonio externo, sino que se mantiene viva en el corazón por la pasión; la verdad que es su propio testimonio, que da competencia y confianza al tribunal al que apela.

O eso es lo que escribiría Mill más tarde. El humanismo de Wordsworth, dijo Mill, fue como un bálsamo para su alma, mientras que la poesía de Coleridge lo condujo desde la filosofía atomista hacia el reconocimiento de la naturaleza orgánica de la sociedad.

En cuanto a su maestro, Bentham, el Gran Utilitarista dice: «Pensó que las palabras han pervertido su propósito cuando se utilizan para pronunciar cualquier cosa que no sea una verdad lógica precisa». Mill recuerda con

escalofríos que Bentham dijo una vez que «si la cantidad de placer es la misma, un juego de tachuelas es tan bueno como la poesía». Y destaca otro aforismo, también de Bentham, que considera aún más típico de su pensamiento: «Toda la poesía es una representación equivocada». Mill escribió en su poco estudiado ensayo sobre la poesía que éste parecía ser un ejemplo de «lo que el señor Carlyle llama "la completitud de los hombres limitados"».

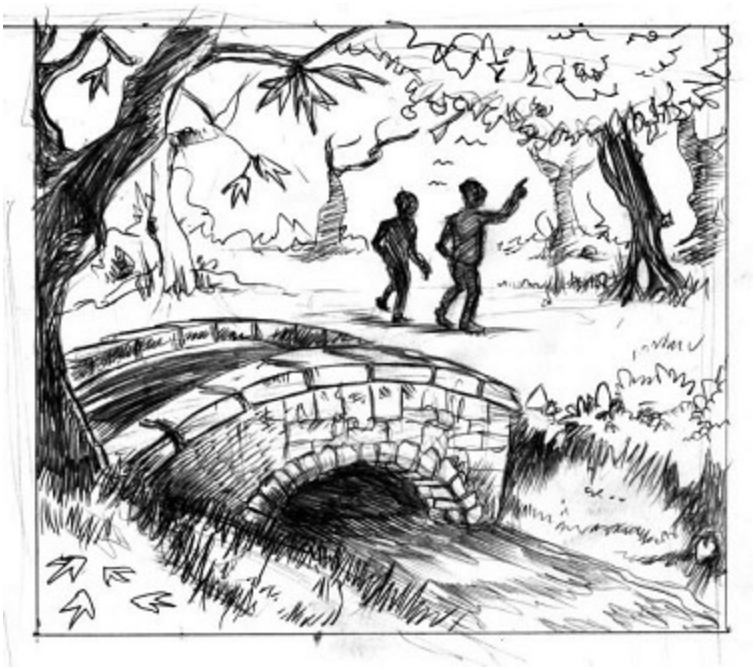


FIG. 22. El humanismo de Wordsworth fue como un bálsamo para su alma.

He aquí un filósofo que es tan feliz en sus estrechos límites como ningún hombre de rango indefinido lo ha sido antes: que se elogia a sí mismo por estar tan completamente emancipado de la ley esencial del pobre intelecto humano, mediante la cual sólo puede ver bien una cosa a la vez, que incluso puede darle la espalda a las imperfecciones y pronunciar una solemne prohibición contra ellas. ¿Acaso Bentham supuso realmente que sólo en la poesía las proposiciones no pueden ser del todo ciertas, que no pueden contener en sí mismas todas las limitaciones y calificaciones que requieren cuando son llevadas a la práctica? Hemos visto cuán lejos están sus propias proposiciones de alcanzar esta Utopía: e incluso el intento de acercarse a ella sería incompatible, no sólo con la poesía, sino con la oratoria y los escritos populares de cualquier tipo.

Sin embargo, a decir verdad, los primeros escritos de Bentham fueron ligeros e incluso a veces risueños (o al menos eso le parecieron a Mill, acostumbrado a su dieta de álgebra y declinaciones de las lenguas). Desgraciadamente, sin embargo:

> En sus últimos años como estudiante, cayó en una estructura latina o germana de oración, ajena por completo al genio de la lengua inglesa. No podía soportar, en nombre de la claridad y de la comodidad del lector, decir, por ejemplo, como hacen los hombres comunes, algo más que la verdad en alguna oración, y lo corregía en la siguiente. Intercalaba todo tipo de advertencias, que insistía en colocar entre paréntesis en mitad de la oración.

Mill continúa, utilizando su entrenamiento clásico ordenamente adquirido, acusando a su tutor de una *reductio ad absurdum* en su objeción a la poesía:

> Intentando escribir de un modo que no pudiera ser cuestionado por las mismas objeciones, no podía evitar hacerlo de manera completamente ilegible, lo que después de todo no aportaba más exactitud que la que compete a las imperfectas opiniones o a las declamaciones de un poeta o sentimental. Juzguemos pues en qué estado se encontrarían la literatura y la filosofía, y qué posibilidades tienen estas disciplinas de influir en la multitud, si su objeción hubiera sido aceptada: todos los estilos de escritura desaparecerían si tuvieran que pasar esta prueba.

Los amigos de Bentham se preocuparon, naturalmente. Al parecer, el joven Mill había «leído a Wordsworth y ello le había trastornado», escribió uno de ellos, John Bowring, «y ha quedado en un estado de confusión desde entonces».

La cura

El debate sobre la poesía no es sólo un tema oscuro y tangencial. Yace en el corazón de la filosofía occidental, con sus maneras de pensar «lineales y masculinas», su fría y desapasionada lógica, sus preocupaciones cerradas y exclusivas… Mill abandonó las pretensiones de las deducciones filosóficas, con sus espurias certezas *à la* Euclides, en lugar de elegir las complejidades del mundo real, con sus múltiples factores e intrincados patrones de causa y efecto (algunos de ellos, en realidad, intrínsecamente

impredecibles). Mill incluso rechaza describirse a sí mismo como filósofo: prefirió ser un «científico social». Decidió que la tarea más importante era investigar el carácter psicológico de la mente humana o, como dice en su *Sistema de la lógica* (Libro VI, «Sobre la lógica de las ciencias morales»), «la teoría de las causas que determinan el tipo de carácter de una persona o de una época». El *Sistema de la lógica* tiene en cuenta el trabajo de Kant sobre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*, así como las proposiciones analíticas y sintéticas (términos favoritos de Kant), para establecer una distinción mucho más sutil (y útil) entre las proposiciones «verbales» y las «reales», y entre las conclusiones (inferencias) que meramente parecen verdaderas y las que lo son necesariamente. Tal como explica, si la lógica no contuviera ninguna inferencia «real», no tendría ningún sentido. Pero, como las matemáticas, produce un conocimiento nuevo (argumenta Mill), y esto ocurre por la misma razón: se basa en cimientos que en realidad podrían ser otros. Se trata tan sólo de una disposición psicológica que hace que las verdades lógicas y matemáticas nos parezcan tan certeras e irrebatibles.

Pero a menudo las perspectivas de Mill y Bentham se explican condensadas, como si Mill fuera el sucesor natural de Bentham, aunque la rama de utilitarismo que adopta Mill es absolutamente distinta de la de aquél. Lejos de ser otro predicador del credo, como su padre, denunció heréticamente a Bentham en un ensayo especial de 1838, afirmando a las claras que su obsesión lo llevó a la errónea conclusión de que lo que no es evidente por sí mismo no existe y a rechazar como generalizaciones vagas «todas las inanalizables experiencias de la raza humana». Tampoco tenían razón los partidarios de Bentham al decir que Mill había caído totalmente bajo la influencia de la escuela de Coleridge, una rama del nuevo movimiento de los poetas románticos, ya que después de todo eran conservadores en el plano político y se posicionaban en contra del socialismo radical de Mill tanto como contra lo inhumano de las nuevas teorías económicas.

De hecho, filosóficamente, Mill se oponía a la preferencia de éstos por las «intuiciones» por encima de las evidencias. No estar abierto a examinar la evidencia, escribió, es apoyar el «*Establishment*» y sus «falsas doctrinas

y malas intuiciones». Aquí aceptó parte del punto de vista de Bentham: dejar de lado las complejidades y analizar las partes. Así, la sociedad realmente podía comprenderse considerándola como un conjunto de individuos; pero los individuos también deben ser comprendidos, tratando a cada uno como un conjunto de *sentimientos*.

Como resultado de su «giro poético», Mill cambió su perspectiva sobre la naturaleza humana y la sociedad. No fue un período anómalo en su vida, prontamente superado. Fue su período formativo.

Capítulo 23

Henry Thoreau y la vida en el cobertizo (1817-1862)

Muchos de los filósofos en los que confiamos que representan pequeños oasis de buen criterio y racionalidad en un mundo desorganizado, terminan por presentarse luego de una inspección más detallada, de forma decepcionante: no sólo como excéntricos sino sencillamente como personas absolutamente irracionales. David Henry Thoreau, un anarquista que se ganaba la vida fabricando lápices mientras vivía en un cobertizo cercano a un lago, parece un excéntrico incluso a primera vista. Hasta que punto es realmente un filósofo continúa siendo una cuestión muy debatida.

En la entrada del 7 de enero de 1857 de su *Diario*, Thoreau dice de sí mismo:

> En la calle y en la sociedad soy casi invariablemente vulgar y disipado, mi vida es indeciblemente miserable. Ninguna cantidad de oro ni de respetabilidad podría redimirla en lo más mínimo —¡ni cenar con el gobernador ni con un miembro del Congreso!—. Pero sólo en los bosques o los campos distantes, en las sencillas plantaciones o en los pastos rastrillados por los conejos, incluso en un día triste y desapacible, como éste, cuando un aldeano estaría pensando en su cabaña, yo pienso en mí mismo, y una vez más me siento bien acompañado, y que el frío y la soledad son amigos míos.
> Supongo que este placer, en mi caso, es equivalente al que otros obtienen yendo a la iglesia y rezando. Yo llego a casa, a mi bosquecillo solitario, como llega a su casa el nostálgico. Así prescindo de lo superfluo y veo las cosas como son en realidad, grandes y hermosas… deseo… ser una parte sana de cada día.

El cuento filosófico

Esta explicación no impresionó a Robert Louis Stevenson, autor de emocionantes historias como *La isla del tesoro* y *Secuestrado*, que también había abandonado una profesión más convencional para convertirse en

escritor. Stevenson superó la mala salud que tuvo de niño para casarse con una hermosa mujer nativa en una remota mina de plata y vivir en una montaña en la exótica Samoa. Desde allí escribió sobre Thoreau, escondido en su refugio, lleno de «ciertas autoindulgencias virtuosas», añadiendo:

> es posible que haya algo indigno, algo casi ruin, en una vida que no es movida por la agilidad y la libertad, y que teme el contacto con el mundo. En una palabra, Thoreau fue un cobarde. No deseaba la virtud para relacionarse con sus congéneres, sino para aislarse en una esquina y atesorarla para sí mismo.

Hubo muchos otros, ciertamente, que tampoco se conmovieron con el estilo de vida alternativo de Thoreau. De modo que durante toda su vida, y aún muchos años después, Thoreau era considerado poco más que un maniático asilvestrado, hostil a la sociedad y el progreso. Su contribución a diversas campañas —la abolición de la esclavitud, el bienestar de los nativos americanos y la preservación de los desiertos americanos— sólo lograron que fuera aún menos aceptado. Pero los filósofos no deberían ser evaluados por los puntos de vista de sus contemporáneos. Sus jueces deben ser, en cambio, el tiempo y la historia. He aquí, pues, lo que la historia registró bajo el nombre de «Henry Thoreau».

Nació en Concord, Massachusetts, lo que en términos ecológicos quiere decir en la zona de bosques templados de la Costa este de América del Norte. En su tiempo, Concord era considerado casi un centro de reunión de escritores y literatos. Su nombre verdadero era David Henry Thoreau, pero siempre fue conocido como Henry. Hoy en día, su casa se ha convertido en una especie de museo, pero, como fue trasladado a varios cientos de metros de su emplazamiento original, presenta un pequeño problema filosófico en sí mismo (como el barco de Teseo): ¿es aquél realmente el sitio donde nació Thoreau? Si no, ¿puede haber DOS lugares donde haya nacido?

Algunos lo llaman «el poeta laureado de la literatura sobre la naturaleza», otros lo veneran como el «profeta de nuestra conciencia ecológica». Uno de sus colegas escritores, Nathaniel Hawthorne, dijo de él que era «feo como el pecado», y continuó: «Tiene una nariz enorme, una boca extraña, y sus maneras, aunque corteses, son groseras y rústicas, en correspondencia con el ambiente en el que vive. Pero su fealdad tiene un

estilo honesto y agradable, y se convierte en algo mucho mejor que la belleza».

Hawthorne, que escribió la exitosa novela *La casa de los siete tejados* (que no hay que confundir con *Ana de las tejas verdes*), añade que «el mundo tiene sus propios recursos para que los hombres enfermen con facilidad. Los hombres felices se confinan inevitablemente entre antiguos límites». De hecho, Hawthorne admiraba bastante a Thoreau, e incluso llegó a inspirarse en él cuando vivió durante varios meses como un ermitaño en un ático.

Radical en política, Thoreau estudió, naturalmente, en Harvard, y una vez adquiridos los fundamentos para convertirse en un filósofo convencional (retórica, clásicos, matemáticas, etcétera), volvió a su pueblo natal, donde pasó a formar parte de un grupo de escritores entre los que se encontraba Ralph Waldo Emerson, la luminaria de un movimiento llamado Trascendentalismo de Nueva Inglaterra. Este movimiento, en cierto modo de culto, sostenía que sólo a través de la naturaleza nos ponemos en contacto con nuestra alma esencial. Thoreau obtuvo un puesto de profesor en Concord College, pero fue destituido por negarse a golpear a los niños con un palo, o a «administrar castigos corporales», como los llamaban veladamente. Durante un tiempo dirigió junto con su hermano John un colegio alternativo que ofrecía actividades como «caminatas naturales», pero tuvo que cerrarlo cuando John contrajo el tétanos, enfermedad que lo llevó a la muerte. Fue entonces cuando Thoreau aceptó una oferta para convertirse en el asistente editorial de Emerson, en tutor de sus hijos y, en general, en su chico de los mandados. Por no mencionar que fue también su jardinero. Pero su principal trabajo tenía lugar en la fábrica de lápices de sus padres, que combinaba dos de sus intereses: la madera local y la roca local (o al menos de New Hampshire), el grafito.

En 1845 se mudó a una media hora caminando de su casa a un pequeño cobertizo en el bosque, al que cariñosa pero inapropiadamente llamaba «cabaña», a orillas de la laguna de Walden, que no es una laguna sino un lago en medio de un bosque. Las lagunas, después de todo, se caracterizan por ser pequeñas, y de ésta decían los lugareños que no tenía fondo. Al menos se le puede reconocer a Thoreau esta modesta contribución al

conocimiento humano: descubrió que el lago tenía una profundidad máxima de 328 metros. De cualquier modo, yendo al grano, el lago pertenecía a Emerson. Cualesquiera que fueran sus razones para mudarse allí, el lugar no estaba muy retirado, sino que se encontraba bastante cerca de la ciudad, y en realidad Thoreau no sólo habla bien de la naturaleza en su supuesto estado puro, sino también de los «campos parcialmente cultivados».

> Toma el camino más corto y quédate en casa. Un hombre vive en su valle natal como una corola en su cáliz o una bellota en su cáscara… *Aquí*, por supuesto, está todo lo que amas, todo lo que esperas, todo lo que eres. He aquí la novia que has escogido, tan cerca de ti como es posible. He aquí lo mejor y lo peor que puedas imaginar. ¿Qué más quieres? ¡Échala, pues! Los tontos imaginan que lo que imaginan está en otro sitio. (*Diarios*, 1 de noviembre de 1858).

Como se hallaba cerca de la ciudad, apenas se había instalado del todo cuando se encontró con el recaudador de impuestos, que le reprochó el incumplimiento del pago. Thoreau dijo que su conciencia impedía pagar, ya que no podía apoyar ni la guerra con México ni la esclavitud —una explicación que dio como resultado su arresto y encierro en la cárcel—. Se dice que su ejemplo ha inspirado a otros evasores de impuestos, sobre todo a Gandhi (contra los británicos en India) y a Martin Luther King (contra la segregación y la discriminación racial en Estados Unidos). Desgraciadamente para el impacto de la protesta, fue liberado tan sólo un día después porque una tía entrometida pagó todos sus impuestos atrasados[29]. ¡Qué hubiera pasado en India si Gandhi hubiera tenido una tía así! De modo que Thoreau se contentó entonces con escribir un ensayo, *Desobediencia civil*, sobre el deber que esta desobediencia constituía.

Esto nos lleva al pensamiento que le asaltó durante su noche en prisión, sobre la absurdidad de confinar su cuerpo cuando su mente y su espíritu eran libres. Se compadeció del Estado por intentar castigar su cuerpo al no poder castigarlo *a él*. Tenía una fuerza física superior para aplicarla sobre su cuerpo, pero muy poca para cuestionar sus creencias, ya que la fuerza moral proviene de una ley más alta. Cuando un gobierno dice «Tu dinero o tu vida» está jugando al salteador de caminos, afirma, y añade:

> Arroja tu voto, y no sólo un papel, sino toda tu influencia. La minoría es impotente cuando se somete a la mayoría; entonces ya no es ni una minoría; pero es irresistible cuando cae por su

propio peso. Si hay que elegir entre tener a todos los hombres en la cárcel o abandonar la guerra y la esclavitud, el Estado no debería dudar sobre qué opción es la correcta.

Pero volviendo a su pequeño cobertizo, allí escribió su primer libro, *Una semana en los ríos Concord y Merrimack*, que era en realidad un tributo a su hermano John. No es de sorprender que los editores no se mostraran entusiasmados, pero lo publicó de todos modos a su costa por consejo de Emerson. Se endeudó así durante los siguientes cuatro años, y culpó a Emerson por haberlo animado a hacerlo.

Después de dos años de ver pasar las estaciones desde el cobertizo, dejó el lago para saldar su deuda en la fábrica de lápices. Pero esta experiencia le inspiró un nuevo libro, *Walden* o *La vida en los bosques*, que combina cumplidas descripciones de los bosques con despreciativas observaciones sobre la naturaleza humana y la sociedad, tales como «casi todas las personas viven en una silenciosa desesperación». *La vida en los bosques* comienza diciendo que la mayoría de la gente desperdicia su tiempo intentando obtener bienes materiales en lugar de sencillamente vivir (que era a su vez el antiguo lamento de Platón), y que incluso aquellos que se elevan por encima de esta pérdida de tiempo, lo pierden a su vez leyendo ficción moderna en lugar de a Homero o Arquíloco. Podemos atribuir este comentario a la influencia de Harvard. Afortunadamente, como revela la historia, Thoreau comienza a encontrar la naturaleza, en todo su misterio y esplendor, incluso más interesante que los clásicos griegos. Por esta razón, las entradas de su *Diario* son más importantes que sus libros. A lo largo del tiempo, registró en él un montón de detalles sobre el bosque y el lago, y sobre cómo la naturaleza cambia, se adapta y se regenera. Algunos le atribuyen el haber sentado las bases de los estudios ecológicos al describir cómo interactúan las especies, los lugares y el clima, y ciertamente Thoreau era un seguidor de Darwin, cuyos relatos de sus viajes en el *Beagle* le habían inspirado, y se convirtió en uno de los primeros defensores de la teoría evolutiva en unos Estados Unidos predominantemente «creacionistas». Sin embargo, las entradas del *Diario* son mucho más que eso.

Cada una de ellas consiste en un proceso de dos pasos. Primero, Thoreau apunta cuidadosamente sus observaciones, tales como el tiempo

que había hecho, qué flores habían florecido, cuán profunda estaba el agua del lago Walden, así como el comportamiento de los animales que había visto. Pero entonces, después de esto, intenta identificar y describir el significado espiritual y estético de lo que había observado. Thoreau recuerda aprobatoriamente una historia sobre Wordsworth que cuenta que cuando un viajero le pidió a su criada que le mostrara el estudio de su amo, ella le mostró un cuarto diciendo «Ésta es su biblioteca, pero su estudio está fuera». Lo mismo le ocurría a Thoreau.

FIG\. 23. Thoreau apuntaba cuidadosamente el clima del día, qué flores habían florecido y cuán profunda era el agua del lago Walden.

Alguien contó más tarde todas las entradas de Thoreau y dijo que sumaban dos millones de palabras, que constituyen un montón de observaciones. Es también, ay, un montón de papel, por no mencionar la cantidad de grafito, que un ecologista hubiera dudado en gastar tan libremente, pero entre ellos hay destellos de perspectivas filosóficas. Como dice Thoreau en las «Conclusiones» de *La vida en los bosques*:

> Si has construido castillos en el aire
> Tu trabajo no debe perderse; allí es donde debe estar.
> Ahora colócale los cimientos.

De modo que ¿fue Thoreau un cobarde autoindulgente o un pionero filosófico? El mismo Stevenson pasó gran parte de su juventud confinado en la cama a causa de su salud, y tuvo que luchar para conseguir su independencia. Su solución fue abandonar los trabajos normales y viajar a tierras exóticas para escribir novelas extravagantes. Por el contrario, Thoreau era muy vivaz a pesar de que tenía soplidos en el pecho y trabajaba en una fábrica de lápices. Viajó un poco, pero prefirió, como él dice, ver el mundo desde el patio trasero.

Pero Stevenson y Thoreau también tenían muchas cosas en común. Porque Thoreau sí que abandonaba su cobertizo para emprender su caminata diaria. Irónicamente, fue después de una de ellas, una expedición nocturna particularmente tardía para contar los anillos de los árboles del bosque, que tuvo que abandonar a causa de una densa lluvia, cuando Thoreau pescó el resfriado que lo llevaría a la tumba a la edad de tan sólo cuarenta y cuatro años. Pero, para él, como él mismo dijo, cada caminata era una suerte de cruzada. Incluso «si somos cruzados de corazón débil».

> Nuestras expediciones consisten sólo en dar una vuelta, y al atardecer volvemos otra vez al lugar familiar del que salimos, donde tenemos el corazón. La mitad del camino no es otra cosa que desandar lo andado. Tal vez tendríamos que prolongar el más breve de los paseos, con un imperecedero espíritu de aventura, para no volver nunca, dispuestos a que sólo regresasen a nuestros afligidos reinos, como reliquias, nuestros corazones embalsamados. Si te sientes dispuesto a abandonar padre y madre, hermano y hermana, esposa, hijo y amigos, y a no volver a verlos nunca; si has pagado tus deudas, hecho testamento, puesto en orden todos tus asuntos y eres hombre libre; si es así, estás listo para una caminata.

Capítulo 24

El materialismo revolucionario de Marx (1818-1883)

Los hombres —escribió Marx en *La miseria de la filosofía* son a la vez los autores y los actores de su propio drama. Del mismo modo, los filósofos «no brotan de la tierra como las setas», añadió en un editorial para el *Kölnische Zeitung*, sino que son «producto de su tiempo, de su pueblo, cuyas savias más sutiles, valiosas e invisibles se concentran en las ideas filosóficas».

De modo que para comprender a Marx (y su teoría de la sociedad), y en lugar de vadear sus muchos volúmenes de investigación histórica cuasi-empírica, es posible trotar vigorosamente a través de un corpus de información más pequeño sobre la vida personal de Marx y su «existencia» social. Después de todo, como también escribieron Marx y Engels, «la producción de ideas, de concepciones, de conciencia está primero directamente entretejida con la actividad material y el intercambio material de los hombres, con el lenguaje de la vida real». La «filosofía pura» es meramente un tipo de «onanismo» —masturbación intelectual—, nos dicen, aunque, obviamente, ellos mismos estaban cometiendo el mismo pecado… Y es que Marx se describe a sí mismo como un individuo del «mundo histórico», a suerte de cristalización de todas las tendencias preexistentes de la historia.

Y esto constituye un estudio mucho más interesante, aunque tristemente rechazado.

El cuento filosófico

Marx nació en Traer, que era, y de hecho aún es, una ciudad comercial muy burguesa de Alemania. Sus progenitores eran impecablemente burgueses.

Su padre era abogado, y aunque podría haber sido miembro de una minoría perseguida, por ser judío, optó por mejorar su estatus social convirtiéndose al cristianismo. La casa era burguesa, llena de los objetos más cultos y eruditos, incluyendo libros sobre los gustos de Racine, Dante, Shakespeare y filósofos como Rousseau y Voltaire. Uno de los vecinos de Marx, el barón de Westphalen, celebrado pensador socialista, le dejaba libros a Marx, además de, en poco tiempo, a «la más hermosa de las muchachas de Trier». Se trataba de Jenny, la hija del barón, que se había enamorado del fornido, oscuro, apuesto y siempre ceñudo Karl. Si fue por su estilo extravagante, por su gusto excesivo por la bebida, por sus duelos o por su amor romántico por la poesía, la historia no lo dice. Durante los siguientes cuarenta años fue la amante esposa de Marx y también su secretaria, dedicada a reescribir las notas de su marido de forma coherente y legible. Esto parece haberle sentado bien a Marx, ya que era de la opinión de que la característica más importante de una mujer es la «devoción». En un hombre, dice, es el «coraje moral». A la inversa, para Marx, la característica más importante en un hombre es que sea «fuerte», y en una mujer, que sea «débil». Su idea de la felicidad es, dice, «luchar». Digamos al pasar que Engels consideraba que el ideal del hombre era que «se hiciera cargo de sus cosas», y el de la mujer consistía en que fuera capaz de «no extraviarlas», y encontraba la felicidad en una botella de un vino revolucionario, de cosecha de 1848.

Pero nos estamos adelantando con estas consideraciones sobre lo revolucionario. Primero tenemos que ver cómo los Marx abandonaron su insípida ciudad alemana por el glamuroso París. Allí se relacionaron con poetas como Herweigh y Heine, y filósofos políticos como Bakunin. Engels, a quien Marx ya conocía, también estaba allí, y los dos hombres establecieron sólidos lazos. Engels, a diferencia de Marx, era pálido y delgado, tenía los ojos azules, aunque era corto de vista, y escribía muy bien. Su relación sería duradera. Sin embargo, Marx discutía con el anarquista ruso sobre el tema de si la vanguardia comunista impulsaría una sociedad sin clases o simplemente degeneraría en una burocracia corrupta, cruel e incompetente.

Pero hubo de esperar para discutir con Bakunin, ya que primero tuvo Marx que vérselas con las autoridades francesas, y al ser expulsado de París

declaró que él era «un ciudadano del mundo». Luego discutió con los belgas, tras asentarse brevemente en Bruselas, habiendo heredado una pequeña fortuna (el primero de varios felices acontecimientos financieros de este tipo). Las autoridades belgas se quejaron de que Marx intentaba utilizar parte del dinero para comprar armas para los trabajadores de Bruselas.

De regreso a su nativa Alemania, él y Engels se apresuraron a escribir el *Manifiesto comunista* para intentar captar la ola de revoluciones que se extendía por Europa en 1848. El *Manifiesto*, escrito (a pesar de su declaración pública) originalmente por Engels, comienza con la famosa reivindicación: «La historia de todas las sociedades que hayan existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases». Si el *Manifiesto* no pareció ayudar mucho a las revoluciones, ayudó a que Marx no fuera bienvenido en Alemania; tanto es así que en 1849 Marx y Jenny (así como sus hijos, y su «leal ama de llaves») tuvieron que instalarse en Londres. Era el Londres de las novelas de Charles Dickens, un mundo de oscuras fábricas satánicas en las que trabajaban de firme muchas vendedoras de cerillas, y de lúgubres reformatorios como en el que a Oliver Twist le negaron repetir su plato de gachas de avena. Marx permanecería allí de forma más o menos definitiva durante el resto de su vida. Las circunstancias de los Marx en aquella época eran bastante «ahogadas», para usar un eufemismo equivalente a «estar acosado por las deudas», pero su estilo de vida seguía siendo innegablemente burgués. A su llegada tenían incluso los blasones del duque de Argyll ornamentando su cubertería para facilitarles el acceso a su nuevo entorno.

Por esta época, Marx percibía, además del modesto ingreso que le suponían los artículos que escribía para el *New York Daily Tribune* (aunque en realidad la mayoría de sus columnas eran escritas en la sombra por Engels), un suplemento que le enviaba Engels en usados billetes de libra. Llegaba media libra cada vez, no tanto porque Engels fuera miserable sino porque los dos hombres creían, y probablemente estaban en lo cierto, que sus cartas estaban siendo interceptadas.

Y aunque se trataba de dinero que provenía de la explotación de los trabajadores de la fábrica que tenía Engels en Manchester, o, como más

tarde afirmó Marx, aunque

> el capital… arranca, en el proceso social de producción adecuado a él, una determinada cantidad de trabajo sobrante a los productores directos, o sea, a los obreros, sin equivalente, trabajo que conserva siempre, sustancialmente, su carácter de trabajo forzoso, por mucho que se presente como resultado de la libre contratación… (*El capital*, vol. III).

al menos le permitía a Marx continuar su «investigación» en el salón de lectura de la British Library, así como en diversas tabernas de Londres y (según se sabría más tarde) en la habitación de Hélène Demuth, de la cual tendría un hijo. El hijo, Freddy, fue finalmente adoptado, y no figura para nada en la historia. Pero el destino de los siete hijos de Karl y Jenny tampoco fue envidiable: la malnutrición se llevó la vida de cuatro de ellos durante la infancia.

En 1856, los Marx recibieron más dinero de otra herencia, que gastaron en parte en una cómoda casa cerca de Hampstead Heath y en enviar a las tres hijas que les quedaban a la escuela de señoritas de South Hampstead. Ay, la herencia pronto se agotó, y aunque Marx escribía furiosamente «No permitiré que la sociedad burguesa me convierta en una máquina de hacer dinero», tuvo que redoblar sus esfuerzos para ganarlo, lo cual consistía en escribir más cartas a Engels.

Una de ellas dice así:

> Querido Engels:
> Tu carta nos ha encontrado hoy en un estado de gran agitación. Mi esposa está enferma. La pequeña Jenny está enferma. Lenchen [el ama de llaves] padece una especie de fiebre nerviosa. No he podido y no puedo llamar al doctor porque no tengo dinero para comprar medicinas. Durante los últimos ocho o diez días he alimentado a la familia con pan y patatas, y no está todavía claro que hoy pueda comprar algunas…
> Lo mejor que podría sucederme es que me echara la casera, porque así al menos me quedarían veintidós libras. Pero semejante complacencia es difícil de esperar viniendo de ella. [Pertenecía a la maligna clase de los propietarios…]. Para colmo todavía adeudamos grandes sumas al panadero, al lechero, al tío del té [*sic*], al verdulero y al carnicero. ¿Cómo saldré de este embrollo infernal…?

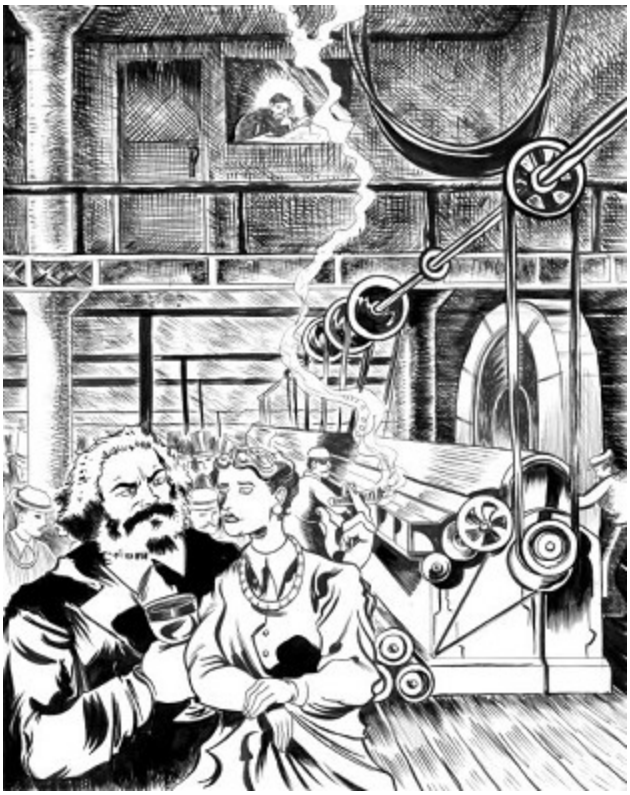


Fig. 24. Marx dijo con fastidio «¡*El capital* no pagó ni siquiera los cigarros que fumé mientras lo escribía!».

Al día siguiente Marx recibió cuatro libras de parte de Engels. ¡Cuatro miserables libras! Los tiempos, evidentemente, estaban siendo duros para el negocio de la fábrica textil. Ser un escritor, y para colmo un escritor revolucionario, no era precisamente un lecho de rosas. Como dijo Marx con fastidio «¡*El capital* no pagó ni siquiera los cigarros que fumé mientras lo escribía!».

De hecho, el tabaco tuvo severas consecuencias para su salud, y Marx, que había sido un hombre apuesto, se convirtió en una especie de paria social, lleno de calenturas y forúnculos. Jenny, que había sido hermosa, contrajo la viruela en 1860, y aunque se recuperó, su aspecto fue desde entonces, en palabras de Marx, el de «un rinoceronte o un hipopótamo».

En la década de 1860 perdió Marx sus ingresos como «corresponsal en Europa» del *New York Daily Tribune*, pero dos herencias más proporcionaron a la familia un medio de vida, que utilizaron… para mudarse a una casa más grande y dar alegres fiestas.

En 1870, Engels se jubiló como director de la fábrica, quitó la hamaca que utilizaba (de forma bastante bizarra) para dormir en su oficina, y se marchó a Londres. Para que su amigo pudiera «jubilarse» también, le proporcionó a Marx una especie de pensión, una suma bastante considerable de trescientas cincuenta libras al año. Y es en esta época cuando la larga carrera de agitación política de Marx comienza a reportarle reconocimiento público. Un artículo sorprendentemente razonable en elogio del igualitarismo, la democracia y la simplicidad de la Comuna de París le proporcionó a Marx el excelente sobrenombre de «el doctor del terror rojo», además de su otro apodo, «doctor Cranky». Sobre la Comuna había escrito:

> He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo… Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos.

Más tarde, sin embargo, Marx corrigió la impresión de que él favorecía a la Comuna diciendo que eso no lo haría «ningún socialista sensato».

La entrada en el libro de contabilidad de la historia

Si la vida personal de Marx parece haber estado llena de autoindulgencia y un poco más que algo de hipocresía, eso no significa que el marxismo sea irremediablemente defectuoso: en realidad, después de todo, la mayor parte es «engelismo». Fue Engels, apodado «el General» en casa de Marx, quien escribió el primer manuscrito del *Manifiesto comunista*, y la mayor parte de *La ideología alemana*, así como muchos de los artículos para los periódicos. Fue Engels quien defendió las ideas «de Marx» y escribió sobre ellas, y es él quien se considera que acuñó el concepto de «marxismo» en su libro *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Finalmente, fue Engels el que «ensambló» los diversos volúmenes de *El capital* a partir de las notas de Marx.

Pero ¿qué queda entonces de los logros del propio Marx? En una carta a Weydemeyer, Marx escribe de ellos:

> Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses, la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar:
>
> 1. Que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción;
> 2. Que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado;
> 3. Que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases…

Sin embargo, de estos elementos de su legado puede decirse que el primero es evidente por sí mismo, y que el segundo y el tercero sólo se «demuestran» a través de la mera retórica.

En 1863, cuando Mary Burns, la «consuetudinaria esposa» de Engels, murió repentina e inesperadamente, Marx y Engels tuvieron su propia discusión cuando el primero, en una carta que le escribió enseguida, le decía con ironía: «En lugar de Mary, ¿no debería haber sido mi madre?». El resto de la carta consiste en las últimas exigencias económicas de Marx.

VIII

FILOSOFÍA RECIENTE

Capítulo 25

Russell denota algo (1872-1970)

A Bertrand Arthur William Russell, tercer conde de algún lugar, hijo de un primer ministro victoriano, y profesor de filosofía en el Trinity College, Cambridge, todavía se lo considera allí, si no en otros sitios[30], «profundamente influyente en el desarrollo de la filosofía del siglo XX». Se dice que su particular especialidad fue el área de la lógica filosófica; de hecho, se le atribuye el haber acuñado el término, aunque como las dos palabras tuvieron, individualmente, amplia difusión, y la actividad lo precede en dos mil años, es difícil ver cómo esta expresión puede haber sido una novedad. Sin embargo, según Nicholas Griffin en la *Enciclopedia Routledge de filosofía*, es absolutamente responsable de gran número de «importantes innovaciones lógicas», la primera de las cuales consiste en un modo de «analizar las proposiciones planteando la frase "tal y tal" de modo que la frase no apareciera». Semejantes descubrimientos merecen un examen más detallado.

El cuento filosófico

Todo comenzó en 1890 cuando conoció al famoso lógico Peano en una conferencia de filosofía en París. Giuseppe Peano animó al joven Russell a emprender la tarea de dar un fundamento lógico a la matemática. Al principio las cosas fueron muy bien. De 1907 a 1910, Russell trabajó en su despacho de Cambridge entre diez y doce horas cada día, escribiendo teoremas lógicos bajo la benevolente supervisión de Alfred North Whitehead, de quien la historia ha registrado que era anfitrión de «legendarias meriendas de té». Estos teoremas se convertirían finalmente en la magistral obra *Principia Mathematica*.

Pero cuando la gran obra estuvo acabada, como nos cuenta el otro «Gran Filósofo Británico del siglo XX» A. J. Ayer, los directores de Cambridge University Press no fueron capaces de apreciar la importancia de las pruebas, reparando tan sólo en cuán largas eran y en cuán poca gente querría leerlas. En lugar de ver los beneficios de difundir un fundamento lógico para la matemática, *et cetera*, *et cetera*, sólo pensaron en que imprimirlo les costaría seiscientas libras, el doble de lo que estaban dispuestos a invertir. Felizmente, la Royal Society, de la cual tanto Russell como Whitehead eran miembros, se dejó persuadir para contribuir con otras doscientas libras, pero los autores aún tenían que conseguir las cien restantes. Así, concluye sir Freddy, desgraciadamente, «la retribución económica que obtuvieron por esta obra maestra que les había costado diez años de trabajo fue de menos de cincuenta libras cada uno».

Los *Principia* es una obra bastante larga y no muy leída hoy en día. Pero su argumento puede resumirse en una oración: la lógica es más importante que la matemática, que en realidad puede reducirse a unos cuantos principios lógicos.

Russell revela que los números, por ejemplo, y mal que les pese a los matemáticos, no son más que meros adjetivos. «Dos perros», pongamos por caso, es sólo otra manera de decir de algunos perros que tienen la cualidad de la «duplicidad». ¿Ves aquel grupo de perros que hay por allí? Pertenece a la clase de la «dualidad», junto con mis orejas, tus manos, las dos primeras esposas de Russell y, de hecho, cualquier otro grupo de cosas que tenga esta efímera cualidad. ¿Pero qué pasa con aquel grupo de cuatro perros? ¿Pertenece también al grupo que contiene dos cosas? Porque contiene dos grupos de dos perros.

Pero esto ya se está complicando. Necesitamos un experto de la talla del contemporáneo profesor Mark Sainsbury de la Universidad de Londres para que nos lo explique de un modo más sencillo. Consideremos por ejemplo la proposición 1 + 2. (Dejemos 2 + 2 para los estudiantes avanzados). Esta proposición, explica, puede expresarse mejor como «la clase de clases tal que cada una de las cuales es la unión de un miembro con otro miembro de dos (ignoremos los casos en los que el miembro de una tiene un miembro en común con el miembro de dos)». En otras palabras, el profesor

Sainsbury acaba con una floritura «¡la clase de las clases de tres miembros!».

¿En qué nos ayuda esto? Para muchos filósofos modernos, sí que constituyó una ayuda importante. Ellos piensan que el lenguaje ordinario se expresa mucho mejor «formalmente» utilizando la lógica. Las proposiciones acerca del mundo deben depurarse de sus «supersticiones caníbales» para que puedan revelar su esencia lógica, como explica Russell, de manera un poco etnocéntrica en *Mind and Matter*. Incluso las proposiciones simples como «la nieve es agua helada» necesitan una clarificación, ya que ¿qué tipo de verbo es «es»? (He aquí dos usos de esta pequeña palabra en una sola ronda). ¿Es un «es» en el sentido de que algo existe? ¿O acaso es este «es» un *es* (y van tres) en el sentido de «identidad»? ¿O es un «es» como el que se utilizaría para describir las propiedades de la nieve? ¿Cuál de los «es» es?

De cualquier modo, éste es el tipo de preguntas que plantea Russell. Pero aunque la reputación de Russell como gran lógico es dudosa, su contribución a la popularización y, lo que es más, a la clarificación de la filosofía, a través de obras como *Los problemas de la filosofía* (1911) o *Historia de la filosofía occidental* (1946), ha superado la prueba de los tiempos.

Pero volvamos a 1905 y a la primera publicación importante de Russell, «Sobre la denotación». Es en este escrito donde Russell plantea su teoría de que las palabras que preceden a los sustantivos —o «cuantificadores», como él las llama tales como «algún», «no», «un» y «todos», deben ser eliminadas. Esto se debe a que, como los unicornios o el rey de Francia, en realidad no representan nada. Sócrates representa a Sócrates, y la palabra «filósofo» representa determinados atributos eruditos en una persona, pero en la frase «Sócrates es un filósofo», ¿qué representa la palabra «un»? Una cantidad, sí, pero eso complica las cosas. Porque decir que un unicornio tiene un solo cuerno no significa que realmente exista un unicornio que tiene un y sólo un cuerno.

Russell decidió que todo lo que decimos debe consistir sólo en afirmaciones (quizá combinadas) sobre las cosas de las que tenemos un

conocimiento directo (un conocimiento, esencialmente, que nos viene a través de la percepción sensible).

De modo que podríamos decir «El otro día conocí a un hombre en París que me dijo que era el rey de Francia, y pude ver que era calvo», mas no, por supuesto, «El actual rey de Francia es calvo». Esto encajaba con su idea, propuesta en 1914, de que el antiguo problema filosófico de cómo podemos en realidad saber algo del mundo «exterior» puede resolverse refiriéndonos siempre a la «sensibilia». De hecho, refiriéndonos tan sólo a las ideas contenidas en nuestras mentes. Más tarde, refinó su enfoque diciendo que toda «sensibilia» tiene que entenderse como una acumulación de percepciones sensibles simples.

Russell extendió esto a cosas como los colores, los olores, la dureza, la aspereza, y así sucesivamente, aunque su táctica se le había ocurrido a otros antes que a él sin grandes consecuencias. Él dice que los «datos de los sentidos» nos proporcionan un «conocimiento por relación», y que de otro modo tendríamos que contentarnos simplemente con el «conocimiento por descripción». Son muy pocas las cosas que conocemos directamente, incluso nuestra propia existencia se limita a que seamos conscientes de nuestra «voluntad», de nuestras «creencias», de nuestros «deseos», etcétera. Russell nos ofrece un curioso ejemplo: insiste en que las montañas no pueden ser conocidas de forma directa, de modo que tenemos que contentarnos con hablar sobre las percepciones sensoriales que podamos tener para crear la «hipótesis» de una montaña (la casa de Russell estaba rodeada de ciertos objetos altos y sólidos con nieve en su cima). (La única concesión que permite Russell, en línea con su mejor práctica científica, es que debemos continuar haciendo ciertas suposiciones, como por ejemplo que las cosas continúan existiendo cuando no las miramos, y que lo que hoy es verdad seguirá siendo verdad mañana, al menos «en general»).

La ciencia es, sin embargo, un área un tanto imprecisa y despreocupada. No como las matemáticas. Y fue aquí donde Russell se encontró con un problema, que resultó constituir un escollo verdaderamente amargo. De hecho, muy pronto se convertiría en su monumento filosófico, en adelante conocido en filosofía como la «paradoja de Russell». En lenguaje matemático se expresa como «el problema del conjunto de todos los

conjuntos que no son miembros de sí mismos», y consiste simplemente en resolver si este conjunto es miembro de sí mismo o no. Podremos orientarnos mejor si recordamos el caso del barbero de Hindu Kush, que se suponía que cortaba el pelo a toda la gente del pueblo que normalmente no se lo cortaba a sí misma. Para el barbero, el rango de posibles clientes es bastante simple: o la gente se corta normalmente el pelo a sí misma o no. Pero ¿qué pasa con su propio cabello? Si normalmente no se lo corta, entonces ciertamente puede cortarse el cabello. Pero si hace esto estaría cortando el cabello de alguien que normalmente corta su propio cabello (que es lo que se supone que no tiene que hacer). De modo que el barbero no debe cortarse a sí mismo el pelo. Pero si no se lo corta, entonces encaja en la categoría de la gente a la que puede cortarle el pelo.

FIG\. 25. Pero ¿qué pasaba con su propio pelo? Si no lo cortaba normalmente, ciertamente podía cortar su propio cabello.

Todo esto da muchas vueltas, y al final parece un juego de palabras autorreferencial y bastante fútil. De modo que Russell decidió salvar su excelente teoría eliminando todas las afirmaciones que fueran «autorreferenciales» (no sólo las que se refieren a barberos o a los conjuntos de conjuntos que no son miembros de sí mismos). El resultado es la «teoría de los tipos».

El siguiente problema fue el de los negativos. Decir «Sócrates es un hombre» es complicado, pero afirmar «Sócrates no es una mujer» es mucho mucho peor. Russell quería «eliminar» también estas aserciones negativas, ya que su intención era hacer que todas nuestras afirmaciones fueran simples, relacionadas directamente con las verdades lógicas o empíricas. ¿Y cómo podemos referirnos directamente a algo que no existe? Claramente, las proposiciones negativas no lo harán. O quizá debería decir, sólo las proposiciones positivas lo harán.

De ahora en adelante, en lugar de ser negativos y vagos, debíamos ser positivos y precisos. En lugar de decir «Un perro debe de haber entrado en mi despacho y ahora no encuentro mis apuntes» deberíamos decir «Hay un *x* tal que *x* es canino y hay una *y* tal que *y* es una habitación para escribir y hay un *z* tal que *z* es una colección de apuntes y *x* entró en *y* y comió *z*».

Las ventajas de proceder de esta forma son difíciles de ver para aquellos que no sean filósofos. Pero ayudaba a los filósofos de la lógica a evitar establecer compromisos existenciales innecesarios y no intencionados en sus observaciones, como:

El rey de Francia es calvo
Sócrates es humano
La nieve es blanca
Los unicornios sólo tienen un cuerno
Hesperus es Phosphorus
Et cetera, et cetera

Tomemos la primera proposición, «El rey de Francia es calvo»[31]. ¿Es verdadera o falsa? La gracia, débil por cierto, pero suficiente para Russell y los filósofos posteriores, radica en que no hay un rey de Francia. Le cortaron la cabeza hace cientos de años. Siendo así, no está claro si la proposición es verdadera o falsa o ninguna de ellas. Pero tenemos una solución al alcance de la mano. La proposición puede ser reducida a sus tres partes constituyentes, dice Russell. Ellas son: que HAY un actual rey de Francia, que hay sólo un rey y que esta existencia única es, de hecho, calva. Ahora podemos ver que la primera parte sencillamente no es el caso. Así pues, la proposición «El rey de Francia es calvo» es falsa. También lo es la

afirmación de que «Los unicornios tienen un solo cuerno». Pero no la de que «La nieve es blanca».

Por su gran trabajo, Russell esperaba, naturalmente, un premio Nobel. Pero se decepcionaría. Sin embargo, al menos no lo metieron en la cárcel, como le sucedió más tarde dos veces en su vida. Por otro lado, el «conde Russell» era un poco inadaptado socialmente, además de bastante radical en materia de política. Quizá ésta fue la consecuencia inevitable de aplicar la lógica a la vida cotidiana.

La decadencia comenzó durante la primera guerra mundial, una decadencia que podemos fechar en 1916 cuando fue expulsado del Trinity College por oponerse al servicio militar obligatorio (firmó un escrito de protesta contra «esa guerra injusta y malvada» con el poeta Siegfried Sassoon, que moriría dos años más tarde). Poco después, fue enviado seis meses a la prisión de Brixton por calumniar al ejército norteamericano, y, según la acusación, por hacer afirmaciones que «perjudican las relaciones de Su Majestad con Estados Unidos de América».

Mientras estuvo en prisión, Russell escribió *Ideales político s*, libro en el que intenta explicar por qué estaba dispuesto a sufrir por sus creencias políticas: «Los pioneros del socialismo, del anarquismo, del sindicalismo, en su mayor parte, han experimentado la prisión, el exilio, la pobreza, y han incurrido en estas cosas deliberadamente porque no iban a abandonar su propaganda; y por esta conducta nos han mostrado que la esperanza que los inspiraba no era sólo de ellos, sino de la humanidad».

Después de la guerra, viajó a Rusia para ver «la revolución» con Dora Black (que más adelante se convertiría en su primera esposa), y conoció a Lenin y a Trotsky, pero no le cayeron muy bien, ni tampoco su sistema. Durante los siguientes cincuenta años, el conde Russell se volvió bastante pilluelo: podía vérsele en comunas alternativas radicales y escuelas, manifestaciones y reuniones internacionales, se casó cuatro veces y produjo un flujo de escritos filosóficos que abarcaban descuidadamente todo el espectro de la vida humana, algo que no se había visto (por suerte) desde Aristóteles. El poder, la pornografía, el sexo, todo ello cayó bajo sus ojos de lince. En suma, abandonó la lógica para dedicarse a escribir sobre la moral pública. Más tarde confesó a sus colegas que hizo esto sólo «por dinero».

En 1940, unos grupos de protesta contrarios a sus opiniones sobre Dios (o sea, contrarios a la idea de su no existencia)[32] le impidieron obtener un puesto como profesor de filosofía en Nueva York. De modo que se volvió a Gran Bretaña e hizo campaña en contra de las armas nucleares, organizando una serie de conferencias para académicos eminentes, y especialmente para científicos de todo el mundo a los que invitó a unirse en contra de la guerra. A raíz de todo esto pronto consiguió otra temporada en la cárcel. Naturalmente, aprovechó ese tiempo para escribir otro libro.

Como filósofo, Russell a veces habla sin ningún sentido. Él parece haber sido consciente de ello, de ahí su «traviesa sonrisa» al ofrecer ejemplos cada vez más absurdos. No puede decirse lo mismo de sus seguidores, que discuten sus argumentaciones con una seriedad nacida de una tranquila falta de autoconocimiento. Por fortuna, aparte de la lógica, Russell hizo otras cosas. Tampoco puede decirse lo mismo de sus seguidores.

Capítulo 26

El maravilloso cuento chino de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

¿Quién fue Wittgenstein? Para la mayoría de las autoridades filosóficas, Ludwig Josef Johann Wittgenstein, nacido en 1889, muerto en 1951, fue sencillamente «el filósofo analítico más eminente del siglo XX». El doctor Peter Hacker, de St. Johns College, Oxford, dice que sus «dos mayores obras» alteraron el curso de la disciplina. Su «revolucionaria concepción de la filosofía» significó en adelante que no hay proposiciones específicamente filosóficas, ni tampoco conocimiento filosófico específico. La tarea de la filosofía pasó a ser meramente la de la «clarificación conceptual y la disolución de los problemas filosóficos». El objetivo de la filosofía ya no era el conocimiento, sino simplemente la comprensión. Pero, ante todo, los filósofos deben comprender a Wittgenstein.

El cuento filosófico

«La vida» de Wittgenstein es, más que un cuento filosófico, un cuento chino. Entre las filas más bien grises, monótonas, de los filósofos, él se destaca con relumbre, como un diamante en bruto entre tantos guijarros. Wittgenstein se distingue ya sólo por su CV[33]: un multimillonario austríaco que renunció a toda su fortuna, compañero de colegio de Hitler, héroe de guerra, arquitecto modernista, maestro rural, diseñador del primer avión a reacción del mundo[34] y por último, aunque no menos importante, brillante discípulo de Bertrand Russell que, después de sólo dos años de estudio, resolvió (como modestamente escribiría más tarde) los mayores problemas de la filosofía.

> La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. (Introducción al *Tractatus*).

Típico de ser un héroe filosófico es que mientras el *Tractatus*, su primera y en realidad la única obra que publicó en vida, estaba imprimiéndose[35], el autor no estaba holgazaneando sin propósito en un suave sofá de una polvorienta universidad europea, sino entre los pollos y los aldeanos del campo austríaco. Afortunadamente para la filosofía (y este cuento continúa) sí que regresó a Cambridge, haciendo sólo una pausa en Viena para diseñar una pasmosa casa para su hermana, que incluía un interesante y novedoso diseño para la calefacción central y los radiadores.

Mientras estuvo en Cambridge, Wittgenstein se convirtió en una institución dentro de la institución, celebrado tanto por su estilo de vida poco ortodoxo como por su revolucionario enfoque en cuanto a la enseñanza. Rehusaba dar conferencias y sólo ofrecía seminarios, tenía muy pocos libros en su ascético despacho, equipado en cambio con su famosa tumbona. Aquellos que asistieron a sus seminarios se convirtieron en sus «discípulos», y le mostraron su compromiso vistiéndose de la misma manera que él —con chaquetas de tweed, pantalones de franela y sin corbata—. (La ropa, como la filosofía, no era para chicas…). Después de cada sesión, invitaba a confidentes selectos a unirse a él en el cine, donde se sentaba en medio de la primera fila (el lugar más cercano a la pantalla) masticando un pastel de carne de cerdo. En cuanto a los eventos sociales oficiales de Cambridge, Wittgenstein rehusaba asistir a las «cenas» de la universidad, aunque sí aceptaba participar en el «club de ciencia moral» de vez en cuando, incluyendo una tarde infame en la que, con murmullos aprobatorios de sus discípulos, le pidió a Karl Popper que brindara un ejemplo de «regla moral», gesticulando con un atizador para dar énfasis a sus palabras. Se supone que Popper contestó: «No amenazar con un atizador a los hablantes que están de visita», con lo que Wittgenstein arrojó el atizador y se fue hecho una furia (seguido de sus discípulos).

Otra vez, al ser presionado por el famoso Círculo de Viena para dar una conferencia sobre los méritos del acercamiento científico al conocimiento,

aceptó hacerlo, pero sólo leyó un poema épico oriental, y ello dando todo el tiempo la espalda al público. Sólo al final se dio la vuelta para anunciar (quizá como Mill) que el mejor acercamiento a la filosofía es la poesía.

Eso no es todo, pero ciertamente es suficiente. Después de todo, esta historia, aunque está basada en hechos bastante reales, es engañosa. No es un mito, pero ciertamente es una leyenda.

¿Genio imponente o presunción desmedida?

En vida, el intenso e incluso un poco demencial Wittgenstein solía intimidar a los que estaban a su alrededor exhortándolos a guardar silencio. El diálogo socrático no iba con él. Él se pronunciaba y los demás tomaban apuntes. Del mismo modo, la hagiografía oficial descuida algunos hechos. Wittgenstein no renunció sino que perdió el «control» de sus millones heredados a favor de sus hermanas, y así fue como durante la segunda guerra mundial, cuando el proyecto nazi era más claro y espantoso que nunca, Wittgenstein todavía fue capaz de arreglar que un buen pellizco de la fortuna familiar —no, como haría cualquiera, tres lingotes de oro, sino tres toneladas de este metal— estuviera disponible para el esfuerzo de guerra nazi. A cambio, la familia recibió un estatus oficial de «no judíos». Las personas caritativas dirán que Wittgenstein hizo esto para «salvar a sus hermanas», pero la verdad es que los Wittgenstein podían vivir en cualquier parte del mundo, y eligieron alinearse con los perseguidores de sus vecinos.

Pero ¿por qué hizo esto Wittgenstein? Tampoco se le discute mucho a nivel oficial, pero Wittgenstein —el innovador que generalmente no reconocía ninguna inspiración o fuente filosófica— reveló libremente un mentor filosófico: su compatriota austríaco Otto Weininger. La filosofía de Weininger, tan popular a finales de siglo XIX y comienzos del XX, sostiene que la más alta forma de lo humano es una especie de superhéroe masculino, lógico y frío, y que ser homosexual, emocional o judío (estos rasgos eran, según él, en cierto sentido «femeninos») constituyen defectos. Cada ser humano tiene dos partes, masculino y femenino, reconoce Weininger, pero es mejor ser lo más masculino posible. Ser todo femenino

reduce a la persona al nivel de un animal. «El hombre es completamente sí mismo cuando es completamente lógico. En realidad, no llega a ser enteramente sí mismo hasta que es siempre y en todos lados sólo lógico», explica Weininger expeditivamente. Su libro fue tan popular que en pocos años tuvo veintinueve ediciones y múltiples traducciones, incluyendo una versión inglesa. También le ayudó la aprobación de celebridades, incluyendo el comentario de un tal Adolf Hitler de que Weininger era el «único judío bueno» del que había oído hablar. Wittgenstein dejó perplejos a sus colegas de Cambridge al repartirles ejemplares del libro.

Entonces, de nuevo, otro elemento suprimido en la historia que generalmente se cuenta es que aunque, técnicamente, Wittgenstein renunció a seguir dando clases en la escuela del pueblo, en realidad cayó en desgracia. Una investigación sobre incidentes de violencia hacia sus alumnos reveló en un caso que le había pegado a un niño con tanta fuerza que lo dejó inconsciente. La familia debe haberse sentido muy agraviada, pero los oficiales locales sabían del peligro de ofender a una de las familias más poderosas de por allí.

Wittgenstein *sí* que tuvo una carrera meteórica en Cambridge, pero al parecer se debió menos a los méritos que a las influencias. Se le concedió el doctorado después que a Russell, y el amigo de Russell, G. E. Moore, aceptó el *Tractatus* «*in lieu*» de una tesis convencional.

Pero más allá de este vínculo académico, en realidad, Russell y Wittgenstein no se llevaron bien. Eran opuestos tanto a nivel personal como intelectual. Wittgenstein, por los motivos que acabamos de ver, rechazaba el voto femenino, y esto en un tiempo en que las sufragistas estaban luchando y muriendo por ese derecho. Russell, por el contrario, era un activista del sufragio femenino. En segundo lugar, Wittgenstein creía en el castigo corporal estricto (motivo por el cual golpeó al niño de aquel pueblo austríaco), mientras que Russell fundó una escuela radical fundamentada en principios alternativos. Wittgenstein se ofreció voluntario para luchar para los poderes del Eje en la primera guerra mundial y fue premiado con medallas al valor, mientras que Russell se declaró objetor de conciencia y fue encarcelado por ello. Más tarde, Russell se alinearía con la Campaña por el Desarme Mundial, organización que Wittgenstein llamaba «escoria

de la intelectualidad». Por último, Russell era un heterosexual que hacía campaña por los homosexuales, mientras que Wittgenstein era un homosexual activo aunque culposo que consideraba su comportamiento una suerte de «debilidad» y pasó mucho tiempo de su vida intentando suprimir o escapar a su naturaleza sexual. Sus biógrafos trabajaron afanosamente, aunque en última instancia en vano, para ocultar este hecho.

Pero deberíamos volver al cuento filosófico central, y al estatus de la leyenda de Wittgenstein. ¿Realmente «inventó» la filosofía analítica e inspiró al Círculo de Viena en su campaña por una completa reevaluación del enfoque de este tema?

La respuesta no se encuentra entre los retazos y cartas atesorados durante años con tanto celo por sus albaceas literarios (como G. E. M. Anscombe, uno de sus «alumnos»), sino en el único libro que publicó en vida: el *Tractatus*. Y este libro, además, es muy breve. De modo que debe ser posible esclarecer algunas respuestas echándole un vistazo.

Wittgenstein comienza con la alarmante afirmación de que el mundo es una colección de «hechos». Es decir, una cadena de «simples» u «objetos», *Gegenstände*, los ladrillos últimos de la realidad.

> Los *objetos* forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos. […] La sustancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales. […] Dicho sea de paso, los objetos son incoloros. […] El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.

El *Tractatus*, incluso en su papel de tesis doctoral, no ofrece referencias ni fuentes. Sin embargo no hace falta ir muy lejos para encontrar un punto de vista no muy distinto, aunque no tan asombrosamente planteado como las aserciones numeradas del *Tractatus*. Los escritos de su consejero de disertación, por ejemplo: Bertrand Russell. Y el mismo Russell continúa una larga tradición de la cual Leibniz es sólo una figura prominente. Para ambos, el mundo consiste sólo en átomos lógicos (en términos de Russell) o en «hechos simples» (como los describe Leibniz) y ambos supusieron que la lógica, cuando pueda ir tan lejos como le es posible, encontrará los últimos ladrillos de la realidad (las mónadas de Leibniz). Tanto Russell como Leibniz sostienen que el conocimiento es esencialmente una cuestión

de analizar los «ladrillos» de la realidad y así garantizar la «determinación de los sentidos» en el lenguaje. Éste es, también, el proyecto del *Tractatus*.

Russell y Leibniz también pensaron que era posible y deseable construir un lenguaje artificial para exhibir mejor la forma lógica de los argumentos. Al describir sus famosas mónadas, Leibniz explicaba que no se nos aparecen a los sentidos, pero que debemos postularlas en lógica para poder explicar la realidad y comprender la significación del lenguaje.

Russell usaba metáforas tomadas de la química, y hablaba de la tarea de crear «proposiciones moleculares» a partir de los «átomos lógicos», mientras que Leibniz describía con elegancia los posibles arreglos complejos de sus mónadas lógicas. El *Tractatus* de Wittgenstein explica que el lenguaje representa las figuras de los hechos y que «las proposiciones muestran la *forma lógica* de la realidad». El mismo Russell, advirtiendo contra el gran «sistema» del estilo leibniziano, enfatiza en cambio la necesidad de identificar la «estructura lógica» del lenguaje, y las confusas formas en las que puede diferir del lenguaje «gramatical». Éste es en esencia el proyecto del «segundo Wittgenstein». Pero el «joven e impetuoso Wittgenstein» declara en el *Tractatus* que debería ser posible, al menos en principio, construir un lenguaje nuevo y rigurosamente lógico. Por supuesto, este nuevo lenguaje no tendría que lidiar con un montón de tópicos, ya que (y es la línea más citada del *Tractatus*) «de lo que no se puede hablar es mejor callar». O como lo dijo Weininger de forma más poética: «El solitario hombre de Kant no ríe, no baila, no grita, no se regocija. Para él, no es necesario hacer ruido, tan profundamente el mundo expande su silencio».

Sin embargo, aunque Wittgenstein alababa el pequeño tratado de Weininger y solía pasar copias del libro en Cambridge, no se lo tomaban muy en serio, posiblemente a causa de que abogaba por una misoginia extrema con tendencias racistas. Posiblemente… Al contrario, fue su propia versión la que obtuvo mayor difusión.

> La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. (*Tractatus*).

Si éste era esencialmente el proyecto de Russell, es todavía el tipo de lenguaje que ha dejado a los académicos para interpretar Wittgenstein como la «inspiración» y «una de las lumbreras» del Círculo de Viena, ese grupo informal de filósofos de entreguerras empeñados en convertir el razonamiento filosófico en algo tan lógico y científico como les fuera posible.

Sin embargo, Wittgenstein (como Weininger y a diferencia de Russell) también sostenía que las verdades importantes eran inalcanzables a través de la lógica. De aquí que estuviera profundamente en desacuerdo con los positivistas lógicos y de aquí también que les leyera un texto místico dándoles la espalda. El Círculo, lejos de inspirarse con esto, como nos aseguran los diccionarios, no se dejó impresionar. Más tarde, uno de sus miembros, el lógico Rudolf Carnap, escribió:

FIG. 26. «… un hombre solitario no ríe, no baila…, no se regocija».

> Nos causaba la impresión de que llegaba a un entendimiento súbito como producto de una inspiración divina, de modo que no podíamos evitar sentir que cualquier comentario o análisis sensato y racional que hiciéramos al respecto constituiría una profanación. […] No toleraba el examen crítico por parte de los demás, una vez que la intuición había sido alcanzada por un acto de inspiración.

Y, por supuesto, la mayor parte del *Tractatus*, a ojos de un positivista lógico, es un sinsentido metafísico. Tomemos la proposición «El lenguaje pinta los hechos», por ejemplo. Pero Wittgenstein dice que sus palabras están allí como una escalera, que debe ser escalada pero luego desechada. Y no sólo sus palabras. Todo el estudio de la filosofía, sugiere, tiene únicamente el limitado propósito de permitirnos ver las cosas con una nueva claridad, antes de que deba ser desechado también.

El mismo Wittgenstein al menos puso su dinero donde ponía la boca e intentó, después de publicar su teoría, dejar la filosofía. Pero después de unos pocos años regresó a ella, al aceptar una beca de investigación y más tarde un puesto en Cambridge. Aunque nunca se comprometió otra vez con la publicación, muchas de sus notas, comentarios y conferencias fueron recogidos y publicados más tarde bajo el nombre de *Investigaciones filosóficas*. Este segundo Wittgenstein describe el lenguaje como una serie de «juegos de lenguaje» interrelacionados, en los cuales las palabras y las proposiciones funcionan de maneras muy diferentes y sutiles: como «hechos», como «símbolos», como «órdenes». Las palabras, nos dice (tomando prestado, como siempre, en este caso del lingüista suizo Ferdinand de Saussure [1857-1913]), son como las piezas de un juego de ajedrez, que cobran significado en el contexto del juego. En un aparte, incluso reconoció lastimosamente que:

> Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho de la estructura del lenguaje (incluyendo el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*).

Capítulo 27

El cuento de Heidegger (y los nazis) (1889-1976)

Martin Heidegger tiene sus críticos y sus admiradores. De la clase de los que están publicados, tiene unos tres críticos y más de mil admiradores. Uno de estos últimos, David Krell, lo proclama como «sin duda el filósofo más poderosamente original e influyente del siglo», al menos dentro de la «tradición continental», sea lo que sea que eso signifique (largos almuerzos, prosa florida). Ciertamente, hasta la fecha, ha habido quizá miles de volúmenes de comentarios a Heidegger, considerando tan sólo los que se publicaron en lengua inglesa. Esto supone más atención de la que ha recibido cualquier otro filósofo en los últimos siglos.

Hagamos silencio entonces cuando M. J. Inwood, del Trinity College de Oxford, nos presenta la obra del «probablemente» más grande filósofo del siglo XX.

> De 1916 a 1927 dejó de publicar para dedicarse a fondo a un exhaustivo estudio de amplios horizontes, que versó especialmente, entre otras materias, sobre la fenomenología de Husserl, la antropología filosófica de Scheler, la hermenéutica de Dilthey, y los textos de san Pablo, san Agustín y Lutero. Los textos cristianos no sólo le suministraron ejemplos de decisiones históricas transcendentales que tienen importancia en su obra posterior, sino también una «ontología» distinta a la que usualmente derivamos de la griega. Al mismo tiempo impartió con cautivadora brillantez cursos sobre éstos y otros muchos temas.

En cuyo caso, resulta un poco misterioso por qué sus escritos, que están todos basados en sus conferencias, son tan monótonos y aburridos. Pero ese misterio no es nada comparado con el del propio filósofo, que puede resumirse fácilmente con el siguiente interrogante: ¿por qué, durante doce años, y durante toda la segunda guerra mundial, estuvo afiliado al partido nazi?

Pero no nos adelantemos. El cuento de Martin Heidegger comienza en Baden, Alemania, en 1889.

El cuento filosófico

Heidegger creció en una zona rural, bajo una orgullosa tradición de ultranacionalismo. Su familia era católica devota y el mismo Heidegger aspiraba a convertirse en cura. Estudió y enseñó teología en la diócesis de Friburgo. Podemos distinguir trazas de ello en sus escritos, en los que a una «gran caída» (como en la historia del jardín del Edén) le sigue una vida inauténtica (de pecado), creando angustia (culpa). Esta angustia exhorta a una búsqueda de la salvación, que Heidegger dice que se presenta ante la pregunta «¿Qué es el Ser?».

Como ésta era su solución, su interés se desvió de la religión a la filosofía, y él mismo se mudó a Marburgo, donde en 1923 estudió con Edmund Husserl, el creador de la fenomenología, a quien ya nos hemos encontrado. El resultado fue *El Ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*), que apareció cinco años más tarde, dedicado a su supervisor. Husserl, debemos apuntar, era judío por su raza, aunque cristiano tanto por el bautismo como por la práctica, ya que de otro modo no se le hubiera permitido en esa época ocupar un puesto en Alemania. Aun así, en la década de 1920 se presionaba a los académicos «judíos» para que abandonaran la vida pública de Alemania. Cuando Husserl finalmente renunció como profesor de Friburgo, Heidegger estaba listo para asumir el relevo.

Sobre todo durante los años siguientes, a Heidegger le gustaba decir que su teoría había sido construida sobre las ruinas que dejó la «destrucción» de los escritos «neokantianos» de Husserl, con su elevación característica de las entidades abstractas, tan amadas de los antiguos, por sobre la mundana imprecisión de la vida cotidiana. Por el contrario, Heidegger se centra en la conciencia humana y el conocimiento que ella tiene de su existencia propia, de su transitoriedad y de su impotencia. Heidegger dice crípticamente que el problema de la humanidad (o *Dasein*, como él la llama) «radica en que siempre tiene que ser su ser».

Heidegger continuó dando conferencias, muy satisfecho, sobre los diversos problemas de ser en Friburgo hasta casi 1933 cuando, después de

la llegada triunfal de Hitler como canciller electo de toda Alemania, el rector de la universidad (un acérrimo crítico de los nazis) firmó su renuncia. Y ahora la trama se complica. Heidegger es citado en su lugar, y el 1 de mayo de 1933 se une a los nacionalsocialistas. Incluso se reeditó *El Ser y el tiempo*, esta vez sin la dedicatoria a Husserl. Sólo quedaba una escueta nota al pie mencionando el vínculo personal, que sus seguidores enarbolaron más tarde como prueba de «una clase de "compromiso" muy frecuente en Alemania».

Pero no parecía que Heidegger buscara esa clase de compromiso. Al convertirse en rector de la universidad, presentó una entusiasta visión nacionalsocialista de su futuro, inspirada en su propia filosofía. Mientras Heidegger fue rector, se exigía el saludo nazi al principio y al final de las clases, el edificio de la asociación de estudiantes judíos fue ocupado por una muchedumbre enfurecida y algunos profesores y estudiantes judíos —aunque no todos— fueron expulsados. En junio de 1933, en Heidelberg, Heidegger declaró que el curso que debían seguir las universidades alemanas era «una dura lucha animada por el espíritu nacionalsocialista, que no será ahogada por ideas cristianas y humanistas». Heidegger escribió cartas secretas a los oficiales nazis denunciando a un colega, Hermann Staudinger (que más tarde ganaría el premio Nobel de química). Rehusó supervisar a ningún estudiante judío más y comenzó a usar una esvástica en la solapa.

Pero retrocedamos un momento para poder comprender a este complicado pensador, el más grande del pasado siglo.

Convertirse en rector de Friburgo fue el primer paso que dio Heidegger en su esfuerzo por llevar a las universidades una mentalidad nacionalsocialista. Su discurso como rector proclamaba la «histórica misión espiritual del pueblo alemán», exaltaba los ideales nazis de trabajo y obligaciones militares, y anunciaba que «el mundo espiritual de un pueblo es la capacidad de conservar la fuerza más profunda de su tierra y de su sangre». Los estudiantes y el personal fueron fieramente adoctrinados: «El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro, así como su ley». Termina con palabras de *La República* de Platón: «Todo lo grande está en medio de la tempestad».

Heidegger creía que Alemania era heredera de la tradición griega en cuanto a lenguaje y pensamiento. Las lenguas griega y alemana eran lenguas originales e inteligentes. Todas las demás lenguas de Europa se habían latinizado, lo que para Heidegger significaba que se habían corrompido. Los griegos había intentado desvelar el significado del «Ser», y ahora los alemanes eran los únicos capaces de levantar de sus escombros a la civilización occidental para hacer resurgir la tradición. Se decía que Hitler tenía una opinión similar.

Heidegger advirtió que Alemania estaba en el centro de la lucha por el Ser, atrapada entre el nihilismo del bolchevismo y el materialismo del capitalismo. «Estamos atrapados con tenazas. Situados en el medio, nuestro *Volk* experimenta la presión más severa. Es el *Volk* con más vecinos y por tanto de la mayoría, y con todo esto, el *Volk* metafísico. Estamos seguros de esta misión. Pero el *Volk* sólo puede comprender ese destino si crea una resonancia dentro de sí mismo… y desarrolla una visión creativa de su herencia. Todo esto implica que este *Volk*, como un *Volk* histórico, debe moverse a sí mismo y a la historia de Occidente más allá del centro de sus "acontecimientos" futuros y al reino primordial de los poderes del Ser», escribió gravemente.

Está claro que Heidegger pensaba en sí mismo como en el hombre que rescataría a la civilización de donde había caído, seducida por la racionalidad técnica de la lógica y la ciencia, corrompida por la tecnología. El nazismo compartía este objetivo de retornar a una saludable «época dorada» para volver a encontrar la verdadera conciencia alemana. El compromiso volvió a brillar por su ausencia en su discurso de noviembre de 1933, «*Bekenntnis zu Adolf Hitler und dem national-sozialistischen Staat*», que puede traducirse como «Declaración de alianza con Adolf Hitler y el Estado nacionalsocialista». (Es decir, a menos que seas François Fedier, escribiendo en tiempos del *Heidegger affaire* de 1988 en Francia, en cuyo caso se traduciría como «*Appel pour un plébiscite*» o «Llamamiento para un plebiscito», que es un voto público para decidir una cuestión de Estado).

FIG\. 27. Los alemanes eran los únicos capaces de hacer resurgir de sus escombros a la civilización occidental…

Uno de los temas favoritos de la extrema derecha en Alemania, y particularmente de los nazis, es la firme creencia en un destino nacional y de una comunidad popular: *Volksgemeinschaft*. Esto requiere arrojar los grilletes del parlamentarismo y el modernismo que los demás países le habían impuesto al pueblo alemán. Sólo entonces se podría crear el ideal de comunidad, ligado por la raza y la sangre. Esta tarea requería auténticos héroes, como Albert Leo Schlageter, un soldado alemán que cometió gratuitos actos de violencia cuando la primera guerra mundial ya había terminado para todo el mundo. Fue ejecutado en 1923 por las autoridades francesas, a pesar de las protestas de los berlineses, por cometer actos de sabotaje en Rhineland. Se lo alaba en la primera página del *Mein Kampf*, y una vez que los nazis llegaron al poder se estableció una fiesta nacional en su honor. Para Heidegger, Schlageter era el modelo del verdadero *Dasein*. En un discurso que pronunció poco después de ser nombrado rector, Heidegger honra a Schlageter, afirmando que había muerto en un tiempo de «oscuridad, humillación y traición» y asegurando que su sacrificio llevaría inevitablemente a «un futuro despertar de honor y grandeza».

Schlageter —le dijo a la audiencia universitaria, que asentía— «caminó por estos claustros cuando era estudiante. Pero Friburgo no pudo retenerlo por mucho tiempo. Fue obligado a marchar al Báltico; fue obligado a

marchar a la Alta Silesia; fue obligado a marchar al Ruhr… No se le permitió escapar de su destino de modo que pudo afrontar la más difícil y grandiosa de todas las muertes con una voluntad de hierro y el corazón diáfano».

Éste es también el lenguaje de *El Ser y el tiempo*, donde Heidegger elabora el concepto de vida «auténtica».

> La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* [que quiere decir, más o menos, «la humanidad»] a la simplicidad de su destino. Con esta palabra designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.

En cuanto a la nada, el elemento que los existencialistas se apropiaron después de la guerra, Heidegger dice en ¿*Qué es metafísica*?: «Conocemos la nada», a través de la angustia: «La angustia revela la nada».

Eso suena un tanto amenazador…

El período en que Heidegger fue rector en Friburgo estaba destinado a ser bastante breve. Renunciaría en el verano de 1934, entre una purga de las SA y el aparato nazi persiguiendo a todo aquel que estuviera contaminado por ideas judías o capitalistas. Aun así, Heidegger continuó siendo miembro contribuyente del Partido Nacionalsocialista hasta 1945.

En una entrevista (con *Der Spiegel*), en 1966, en la que reflexionaba sobre sus discursos, explicó que había visto en el nazismo la posibilidad de «algo nuevo, de un nuevo amanecer». Dijo que lamentaba, sin embargo, haber animado a sus estudiantes en 1933 a dejar que el Führer, «él mismo y sólo él», fuera el que «gobernara su Ser».

La versión generalmente aceptada sobre la historia de Heidegger es que su coqueteo con el nazismo en la década de 1930 fue un error juvenil, el breve romance de un estudioso que todo lo ignora acerca de la política y las cosas del mundo. Cuando se dio cuenta de su error, renunció a su posición como rector y rehusó a partir de entonces a tomar parte en las actividades

nazis. Además, incluso durante este período, intentó proteger la integridad de la universidad de los peores excesos del nazismo e intervino personalmente frente a las autoridades nazis en representación de sus colegas y estudiantes judíos. Y esta historia de la ingenuidad juvenil de Heidegger está ratificada por un conjunto impresionante de intelectuales, incluyendo a Hannah Arendt (lo que tiene más valor porque ella misma era judía) y Richard Rorty.

Se basan para su juicio en una fuente excelente: el ensayo que Heidegger presentó al comité de desnazificación en 1945. Aquí, este erudito que normalmente no podía hilar dos frases seguidas sin incurrir al menos en doce oscuridades, es por una vez admirablemente breve y sucinto. Escribe: «En abril de 1933 fui elegido rector por unanimidad (con dos abstenciones) en una sesión plenaria de la universidad y no, como se rumorea, designado por el ministro nacionalsocialista». Tan sucinto, de hecho, que descuida mencionar su adicional título de «Führer» de la universidad, que era un título honorífico otorgado por el ministro… Y continúa: «Anteriormente yo nunca había deseado ocupar un despacho académico. Nunca había pertenecido a un partido político», sin mencionar sus actividades en el grupo juvenil «Gralbund», fundado por Richard von Kralik, un nacionalista conservador que llamaba a los ingleses y norteamericanos «desperdicios alemanes».

De cualquier modo —explica—, sólo se unió al partido nazi para facilitarle a la universidad las relaciones administrativas.

> Poco después de que me hiciera cargo del control del rectorado, el jefe del distrito se me presentó, acompañado de dos funcionarios de la universidad, para animarme, de acuerdo con los deseos del ministro, a unirme al Partido. El ministro insistió en que de esta forma se simplificarían mis relaciones oficiales con el Partido y los órganos de gobierno, especialmente cuando hasta entonces yo no había tenido contacto con dichos órganos. Después de muchas consideraciones, me declaré dispuesto a entrar en el Partido en interés de la universidad, pero bajo la condición expresa de negarme a aceptar una posición dentro del Partido o a trabajar en representación del Partido tanto durante el rectorado como después.

Y otra vez, Heidegger deja pasar la oportunidad de explicar por qué, si su afiliación en el partido estaba motivada por su deseo de facilitar su trabajo como rector, la renovó cada año hasta 1945, mucho después de que sus deberes como rector hubieran terminado.

En cambio, ofrece una prueba de su discreta resistencia después de 1934. «Tras mi dimisión del Rectorado quedó claro que, si continuaba enseñando, mi oposición a los principios de la visión del mundo del nacionalsocialismo no haría más que acrecentarse… Como la ideología nacionalsocialista se volvía más y más inflexible y cada vez menos dispuesta a una pura interpretación filosófica [*toses*], el hecho de que yo fuera un filósofo activo constituía en sí mismo una expresión de oposición».

Años más tarde, una de sus alumnas, Hannah Arendt, recordada por su descripción de Auschwitz como una muestra de la «banalidad del mal», fue requerida para escribir un ensayo para una antología en honor de Heidegger en ocasión de su octogésimo cumpleaños. Comenzó recordando la primera vez que ella misma oyó hablar de él, en la Alemania de la década de 1920.

> Apenas había más que un nombre, pero este nombre circulaba por toda Alemania como el rumor sobre la existencia de un rey oculto. Aquel rumor decía simplemente: el pensamiento ha vuelto a vivir… Existe un maestro; quizá el pensamiento se pueda aprender.

Gran parte de las cosas que Heidegger pensaba no eran ciertamente muy recomendables. Pero ella ofrece la siguiente explicación de sus actividades políticas, recordando sabiamente que Platón viajó a Siracusa para aconsejar a un tirano. «Todos sabemos que también Heidegger cayó una vez en la tentación de cambiar su “posición” e intervenir en el mundo de los asuntos humanos», comienza con indulgencia. Después de su relativamente breve incursión en la política, Platón regresó a Atenas, habiendo llegado a la conclusión de que era inútil seguir intentando poner en práctica sus teorías. A Heidegger, sin embargo, «le resultó peor que a Platón, porque el tirano y sus víctimas no estaban al otro lado del mar, sino en su propio país». Y continúa:

> Nosotros, que queremos honrar a los pensadores, aun cuando nuestra posición está en el mundo, difícilmente podemos encontrar sorprendente y enojoso que Platón, lo mismo que Heidegger, recurriesen a los tiranos y, a los jefes, puesto que se comprometieron en los asuntos humanos. Ello no puede deberse sólo a las respectivas circunstancias temporales y aún menos a un carácter preformado, sino más bien a lo que los franceses llaman una *déformation professionelle*. Teóricamente puede probarse la inclinación hacia lo tiránico en casi todos los grandes pensadores (Kant es la gran excepción), y cuando esta inclinación no puede p robarse en lo que hicieron, esto es así solamente porque sobre «la capacidad de asombrarse ante lo sencillo» muy pocos de ellos estaban dispuestos a «tomar este asombrarse como posición».

De este modo, Arendt incluso logra convertir a Heidegger en una víctima hecha presa por la grandiosidad de su pensamiento. Ciertamente, Heidegger se evade del asunto con algún honor:

> A decir verdad, el mismo Heidegger corrigió su propio «error» más rápida y radicalmente que muchos otros que más tarde lo juzgaron a él.

La trama se complica

Los seguidores de Heidegger armaron un gran alboroto. Después de todo —señalaban— la misma Arendt era judía, e incluso había sido brevemente encarcelada en un campo de la Francia de Vichy. Sin duda, sus afirmaciones debían considerarse desapasionadas. Lo que es más, Arendt también es una filósofa respetada. Sin embargo, «desapasionado» no es un adjetivo del todo correcto en este contexto. El *affaire* Heidegger tiene otras dimensiones. Curiosamente, cuando Arendt no era más que una joven estudiante de dieciocho años, y estudiaba con el profesor Heidegger en Marburgo, se enamoró perdidamente de este hombre casado de treinta y cinco años, y ambos tuvieron un romance secreto. Heidegger también quería mantenerlo en la clandestinidad, y le ordenaba a su «fresca ninfa del bosque» que destruyera todas sus cartas. Por supuesto, ella no lo hizo (¡mujer sin principios!), de modo que años más tarde el otro *affaire* Heidegger salió a la luz. Así es que el mundo puede leer cartas como ésta de Heidegger a Hannah, datada del 22 de junio de 1925:

> Lo que nadie aprecia jamás es cómo la experimentación con uno mismo, y por esta circunstancia, con todos los compromisos, las técnicas, la moralización, el escapismo y el cerrar el propio crecimiento, puede inhibir y torcer la providencia del Ser.

Sin duda, uno no debería inmiscuirse en sentimientos tan personales. ¡Pero debemos hacerlo! La verdad así lo exige. Así que he aquí otro fragmento, esta vez de una de las cartas de Hannah, cuatro años más tarde, después de que sus vidas se separaran necesariamente:

> A menudo oigo cosas sobre ti, pero siempre indirectamente, con esa reserva peculiar que da el mencionar un nombre famoso; algo que apenas puedo reconocer. Y quisiera tanto saber, casi tormentosamente, cómo estás, en qué estás trabajando y cómo te está tratando Friburgo.

De manera significativa, termina la carta con un «Beso tu frente y tus ojos», mientras que Heidegger firma sus misivas con un directo «tu Martin».

Pero incluso si uno empieza a sospechar del retrato de Heidegger que nos presenta Hannah Arendt, sus defensores mantienen que cualquier defecto del carácter en el hombre es una cuestión totalmente distinta de su filosofía, que debe ser juzgada «por sus propios méritos». Todo intento de relacionar su filosofía del *Dasein* con el nazismo es, insisten, totalmente ilegítima. No hay nada en ella, y mucho menos en *El Ser y el tiempo*, que implique cualquier afinidad con el nazismo.

Esto no concuerda, sin embargo, con lo que opinaba Heidegger. Por ejemplo, en su discurso del 11 de noviembre de 1933 dice que «la revolución nacionalsocialista no es simplemente la absorción del poder del Estado existente por otro partido surgido para ese propósito; más bien, esta revolución hace aparecer al completo el *Dasein* alemán». Heidegger esperaba que la revolución política de los nazis continuara con una segunda revolución, más profunda, para hacer posible la «transformación del hombre mismo». Sus estudios filosóficos, que incluyeron la recuperación de las ideas griegas, estaban diseñados para ayudar en este proceso político.

Al final de la guerra, Heidegger vio la prueba de una enfermedad metafísica en el hundimiento de las decadentes democracias occidentales, enfrentadas a la «grandeza interna» del Movimiento Nacionalsocialista (una indicación que no sólo había hecho en 1935 en su ensayo «Introducción a la metafísica», sino también en 1952 con ocasión de su reedición, pese a otras enmiendas). Después de 1945, Heidegger simplemente se cambió de bando para mostrar la enfermedad que estaba contaminando no a la democracia sino al nazismo. En la «Carta sobre el humanismo» de 1945, su nuevo proyecto, sobre las ruinas del Tercer Reich, ¡se convierte en derrocar al «humanismo occidental» responsable del nazismo!

Desde el final de la segunda guerra mundial, muchos filósofos habían manifestado su admiración por la importante labor política de Heidegger. Derrida, utilizando su característica técnica de «deconstrucción», dijo incluso que una vez que Heidegger pudo liberarse de la «metafísica» siguiendo su *Kehre*, o «giro», su filosofía se volvió la mejor forma de antinazismo.

A pesar de ello, a muchos de sus defensores más acérrimos les pareció extraño que no hubiera (siquiera) hablado después de la guerra para condenar el nazismo, especulando, por ejemplo, que podía deberse a un desdén por la cobertura mediática, o por las disculpas en general, más que por la simple razón de que era nazi. Eligieron no recordarlo cuando fue desafiado a causa de su infame discurso de rector por su amigo Karl Jaspers (cuya esposa era judía), que le preguntó si realmente apoyaba el programa nazi. Heidegger respondió que había una conspiración judía internacional y que, de cualquier modo, Hitler tenía unas «manos maravillosas». Estos filósofos prefieren imaginar que las raíces del nazismo se encuentran en las casas de los guardias de los campos de concentración más que en la abstracción de sus iconos. Sin embargo, el fascismo dibujó una larga tradición filosófica alemana que se extendió al menos de Hegel a Nietzsche, con el aporte adicional del filósofo italiano Giovanni Gentile.

Gentile, un respetado «neohegeliano», era el hombre «de ideas» de Mussolini (así como Heidegger parece haber soñado con ser el de Hitler), adoptado como el pensador oficial de los fascistas italianos (y ejecutado después de la guerra por los comunistas). El tribunal de Núremberg, notando que Heidegger compartía algo del espíritu mesiánico del modo de expresarse de Hitler, se limitó a prohibirle dar conferencias por espacio de cinco años.

Después de la guerra, Heidegger sólo hizo una declaración con respecto al Holocausto. Lo equiparó con la mecanización de la industria alimentaria, diciendo que «en esencia» ésta no era «diferente de la producción de cadáveres en las cámaras de gas de los campos de la muerte». Ambos, sugiere, son ejemplos de «nihilismo».

La influencia política de Heidegger se ha difuminado un poco; la filosofía, sin embargo, sigue estando profundamente encadenada a él.

Capítulo 28

Benjamin Lee Whorf y el color Pinker (*c*. 1900-1950)

La hipótesis de Sapir-Whorf lleva el nombre de su autor, Benjamin Lee Whorf, y de su confidente intelectual, Edward Sapir, lo que suena bastante democrático, pero en realidad es en sí mismo un poco extraño. Después de todo, la escribió Whorf y la llamó el «principio de la relatividad lingüística». De cualquier forma, como los académicos prefieren utilizar su nombre para estas cosas, Robert Kirk, de la Universidad de Nottingham, la llama «doctrina relativista» (lo que de otro modo sonaría un poco tonto) antes de continuar:

> De acuerdo con Sapir [*sic*] vemos, oímos y experimentamos como lo hacemos porque los usos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen a ciertas selecciones en la interpretación. Whorf desarrolla esta idea, intentando ilustrarla con el ejemplo de las lenguas de los indios americanos. La doctrina corre el peligro de quedarse en la verdad evidente de que algunas cosas pueden decirse más fácilmente en unas lenguas que en otras.

El cuento filosófico

Benjamin Lee Whorf no es muy tenido en cuenta actualmente. Ni como antropólogo, ni como lingüista, *ni siquiera* como filósofo. De hecho, casi ni se le menciona. Su innovadora obra sobre los patrones lingüísticos de los indios hopi de Norteamérica está ahora desestimada por populistas como Stephen Pinker como «inintencionadamente cómica».

Stephen Pinker, un filósofo contemporáneo que normalmente se describe a sí mismo pomposamente como un «científico cognitivo» (¡es muy consciente del poder del lenguaje!), explica en *El instinto del lenguaje* que «la idea de que el pensamiento se identifica con el lenguaje [no, por

Dios, esto es lo que dice Whorf] es un ejemplo de lo que puede ser llamado una absurdidad convencional». Pinker nos presenta en cambio la respuesta que da hoy la ciencia (rechazando el rol de la conciencia, en la que los científicos cognitivos no creen):

> Las células del ojo están conectadas a las neuronas de modo que éstas responden [a ciertos colores]. No importa cuánta influencia pueda tener el lenguaje: a un fisiólogo le parecería ridículo que la conciencia pudiera alcanzar la retina y redirigir las células ganglionares.

Incluso dentro de la propia disciplina lingüística de Whorf, Noam Chomsky describe su obra como «enteramente prematura» y «carente de precisión». Como dijo un presunto discípulo de Whorf (Dan Monnhawk Allford), si quieres descubrir más cosas sobre su obra, tienes que sobrellevar el hecho de que ni un solo sociolingüista parece «ser capaz de pronunciar el nombre de Whorf sin una sonrisa de desprecio en los labios».

¿A qué se debe esto? ¿Qué es lo que causa esta reacción? ¿Es su obra, como dice Robert Kirk, poco más que un conjunto de verdades evidentes? ¿O quizá no se basa en suficientes pruebas, como alega (de modo harto distinto) Chomsky? Incluso si Whorf estuviera completamente en lo cierto sobre la naturaleza del lenguaje, «su conjetura, aunque correcta, no estaría basada en ninguna evidencia sustancial ni en ningún análisis formal defendible de la estructura de la lengua inglesa», se queja Chomsky. ¿O quizá esto se deba a que Whorf prefirió toda su corta vida trabajar fuera de la academia como (*tosesillas corteses*) investigador de seguros?

Entonces, quizá la explicación tiene algo que ver con que sus argumentos son mal recibidos por muchos. Para unos, parecen elevar el pensamiento de los indios americanos por sobre el pensamiento americano académico, una suposición escandalosa que resultó mucho peor por ser enunciada en lenguaje científico. Como dijo John Lucy: «Para algunos [la relatividad lingüística] representa una amenaza a la misma posibilidad de la investigación razonada». Whorf, explica, amenaza la legitimidad de las actividades de los investigadores convencionales que buscan los «hechos objetivos» y la «realidad».

Pero ¿qué es esta peligrosa y pobremente fundamentada teoría? En esencia, se trata de esto:

> Las categorías que aislamos del mundo de los fenómenos no las encontramos tal cual en él como si estuvieran ofreciéndose al observador; antes al contrario, el mundo se presenta como un calidoscopio de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes y esto ocurre en gran medida gracias a los sistemas lingüísticos. Diseccionamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le adscribimos significados del modo en que lo hacemos principalmente porque somos partícipes de un acuerdo para organizarla de ese modo —un acuerdo que se establece a lo largo y ancho de nuestra comunidad lingüística y que está codificado según las pautas de nuestra lengua.

Este acuerdo es, por supuesto, «implícito y tácito», continúa Whorf, pero «sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar en absoluto si no es suscribiendo la organización y clasificación de datos que el acuerdo decreta».

De modo que clasifiquemos y organicemos ahora algunos de los datos y aislemos algunas categorías.

FIG\. 28. «Diseccionamos la naturaleza según las pautas de nuestra lengua…».

Benjamin Lee Whorf nació en Winthrop, Massachusetts, el 24 de abril de 1897, y fue el mayor de tres hermanos. Su padre, Harry, era sin duda una especie de erudito de la cultura que se ganaba la vida como artista comercial, autor, fotógrafo, diseñador de escenarios y dramaturgo. Animado por su madre Sarah, el joven Benjamin exploró los misterios de los códigos y los rompecabezas, y leyó mucho sobre botánica, astrología, historia

mexicana, arqueología maya y fotografía. Pronto llegó a la antropología a través de una ruta inusual de física, sincronicidad jungiana, teoría de sistemas y psicología gestáltica (con sus conceptos de *foregrounding* y *backgrounding*), pero, sobre todo, a través de la lingüística. La dedicación que podía otorgar a todos estos intereses suyos era tan sólo su tiempo libre.

Su trabajo diario era bastante más mundano: era investigador e ingeniero de la Hartford Fire Insurance Company. Sin embargo, no desperdició esos años en absoluto. En su trabajo se encontró con muchos ejemplos de lo que luego vería como patrones de pensamiento importantes en el lenguaje, y cuando apareció su teoría lingüística en varios artículos influyentes, la desarrolló en torno al tema de la prevención de incendios. Las personas, observó Whorf en el primero de aquellos artículos, tienden a ser descuidadas cuando están en las cercanías de un «bidón vacío» de gasolina, bidones que están «vacíos» de petróleo, pero igualmente «llenos» de vapores más explosivos que el líquido. Advirtió que la gente es complaciente frente a las «aguas residuales» industriales o la piedra caliza, ambos, de nuevo, altamente inflamables y peligrosos a pesar de la impresión de estabilidad que puedan proporcionar las palabras «agua» o «piedra».

En la década de 1920, mientras todavía trabajaba a tiempo completo, comenzó a mantener correspondencia con los académicos líderes del momento en Estados Unidos. Desde 1931 estudió lingüística (a media jornada) con Edward Sapir, una de las figuras clave en la nueva disciplina de la sociolingüística. Fue entonces cuando llevó a cabo su profundo y original estudio sobre las estructuras del lenguaje de los indios hopi. Una oleada de detallados aunque algo poéticos artículos dieron a conocer su nombre y se convirtió en becario investigador de Yale.

La relatividad lingüística no era en sí misma una idea nueva. De hecho es una idea bastante antigua, más antigua que la variedad de la física, y data más o menos del siglo XIX, siendo el fundador de la lingüística el barón Wilhelm von Humboldt. El mismo barón creía que el pensamiento era del todo imposible sin el lenguaje, y que éste determinaba por completo al primero, una posición que Whorf no compartía en absoluto. Después de la demostración de Einstein de la «relatividad» del espacio y del tiempo, la

teoría de Von Humboldt cobró nueva vida y el mismo Einstein la citó en un programa de radio. Whorf, que tenía conocimientos de química, no pretendía haber inventado nada; más bien, quería unir el nuevo pensamiento de las «ciencias duras» con la teoría filosófica, más antigua.

En uno de sus ensayos, que más tarde serían recopilados en el libro *Lenguaje, pensamiento y realidad* (1956), dice:

> Al igual que es posible tener cualquier número de geometrías diferentes a la euclidiana, que den una información igualmente perfecta sobre las configuraciones del espacio, también es posible encontrar descripciones del universo, todas ellas igualmente válidas, que no contengan nuestros contrastes familiares de espacio y tiempo. El punto de vista de la relatividad, perteneciente a la física moderna, es uno de esos puntos concebidos en términos matemáticos, y la concepción universal del hopi es otra bastante diferente, no matemática y sí lingüística.

Como vemos, continúa desafiando la visión del mundo newtoniana, permanente e incambiable como las formas platónicas. Es esto lo que tanto alarmó a los filósofos más que cualquier elemento meramente lingüístico.

> Desde el punto de vista hopi desaparece el tiempo y el espacio queda alterado, de forma que ya no es el espacio homogéneo e instantáneamente independiente del tiempo perteneciente a nuestra supuesta intuición o a la clásica mecánica newtoniana. Al mismo tiempo aparecen nuevos conceptos y abstracciones al intentar describir el universo sin referirnos a esa clase de espacio o tiempo —abstracciones para las que nos faltan expresiones en nuestra lengua—. Indudablemente, estas abstracciones nos parecerán de carácter psicológico o incluso místico…

Durante dos mil años, los pensadores europeos han supuesto que el lenguaje sencillamente seguía al pensamiento. Y se suponía que el pensamiento dependía de las leyes de la lógica o de la razón, que eran las mismas para todos, sin importar qué lengua se estuviera utilizando. (No por nada Bertrand Russell [del otro lado del «charco»] había pasado la mayor parte de la juventud de Whorf lidiando con la tarea de producir precisamente un «fundamento lógico» así). Pero ahora, según Whorf, ¡ni el lenguaje ni sus conceptos eran universales en absoluto!

Por supuesto, atrapados en nuestra «casa del lenguaje» esto puede parecer muy extraño. Pero las lenguas occidentales pueden pensarse como estáticas, como orientadas a través de patrones, mientras que lenguas como la de los hopi son activas, relacionadas con procesos. La diferencia más significativa entre estas dos orientaciones tiene que ver con la cuestión de la

identidad. Los sustantivos (y por lo tanto los nombres) proporcionan una identidad. Esta noción es central en la filosofía occidental. Las «leyes del pensamiento» de Aristóteles, que parecían y todavía hoy siguen pareciéndoles a muchos absolutamente ciertas, consisten en:

La ley de la identidad: A = A;
La ley de la no contradicción: A no es igual a «no A»;
La ley del tercero excluido: puede darse A o «no A», pero no ambos a la vez.

En realidad, estos principios datan de mucho antes de Aristóteles: de los filósofos presocráticos, principalmente de Parménides. Fue él, en el siglo v a. C., quien formuló la segunda de estas leyes como: «Nunca prevalecerá que lo que es no sea». Puede sonar un poco obvio, pero parece que, en aquella época, la ley de Parménides representaba un quiebro radical con la convención. Hasta entonces, filósofos como Heráclito habían argumentado que, como las cosas están en constante cambio, tienen que contener en sí mismas lo que no son. Sólo estas contradicciones podían representar un cambio. Las palabras de Heráclito se hacen eco del lenguaje de los indios hopi: «Las cosas frías se entibian; lo tibio se enfría; lo húmedo se seca; lo seco se humedece».

Pero, durante dos mil años, la filosofía occidental aceptó el liderazgo de Aristóteles. Y luego vino Whorf para dar al traste con las convenciones. En lugar de que el lenguaje siga sus reglas, sugirió que la lógica sólo trata de institucionalizar los accidentes de la gramática occidental, y al hacerlo crea una visión del mundo engañosa.

Tomemos por ejemplo un contenedor de gasolina. Whorf dice que el uso de la palabra «vacío» en un signo en los bidones metálicos de gasolina lleva a los trabajadores a pensar que los bidones están «vacíos», limpios, «llenos de nada», cuando en realidad los bidones están llenos de residuos inflamables. Para reestablecer el orden en el mundo lingüístico, Pinker insiste en cambio en que el error de los trabajadores se debe a que los bidones de gas parecen vacíos (de modo que la confusión es empírica y no lingüística después de todo). Como los bidones de gasolina no suelen ser transparentes, el argumento se debilita un poco, pero el punto de Whorf es de todas formas bastante distinto; señala que cuando los trabajadores

catalogan mentalmente los bidones como «vacíos», adoptan un modelo lingüístico de contenedores «vacíos» que los lleva a no percibir ningún peligro.

Es el turno de Pinker: «Nadie está muy seguro de cómo Whorf llegó a estas estrafalarias afirmaciones, pero sus muestras del discurso de los hopi, limitadas y mal analizadas, sumadas a sus antiguas inclinaciones al misticismo deben de haber contribuido». Pero ni el mismo profesor Pinker tenía esos prejuicios: «La idea de que el lenguaje configura el pensamiento era plausible cuando los científicos estaban en penumbras sobre cómo funciona éste o incluso sobre cómo estudiarlo. Ahora que los científicos cognitivos saben qué pensar del pensamiento…».

Bueno, sí, ahora que los científicos han resuelto los misterios de la mente, la teoría de Whorf parece muy poco sólida. Incluso cómica. La increíblemente moderna hipótesis de Pinker (no mencionemos a Hobbes, por ejemplo), en comparación, consiste en que el cerebro humano es una suerte de ordenador, una «máquina de procesar símbolos» que convierte los datos, sean éstos lingüísticos o sensoriales, de acuerdo con lo predeterminado, en «reglas» biológicamente predeterminadas.

> En el cerebro hay tres grupos de neuronas: uno para representar al individuo sobre el que versa la proposición (Sócrates, Rod Stewart, etcétera [*el ingenio de Pinker*]), otro para representar la relación lógica de la proposición (es un, no es, es como, etcétera), y por último uno para representar la clase o tipo dentro del cual está caracterizado el individuo (hombres, perros, pollos, etcétera).
> Cada concepto se corresponde con la activación de una neurona particular; por ejemplo, en el primer grupo de neuronas, la quinta neurona se activará para representar a Sócrates y la decimoséptima se activaría para representar a Aristóteles; en el tercer grupo, la octava neurona se activará para representar a los hombres, la duodécima para representar a los perros. El procesador debería ser una red de neuronas que alimenten estos grupos, conectadas de tal modo que reproduzca el patrón de activación de un grupo de neuronas en otro grupo distinto… Con muchos miles de representaciones y un equipo de procesadores más sofisticados… tendrías un cerebro u ordenador genuinamente inteligente.

Esto, dice Pinker, es la teoría de la mente «computacional». Realmente hay un color rojo codificado en el cerebro (en «mentalese»), incluso si la lengua que la gente utiliza no tiene un término para él. Y ahora Pinker juega su carta triunfante contra el cada vez más alicaído hombre de paja Benjamin

Whorf: «El experimento definitivo llevado a cabo en las Tierras Altas de Nueva Guinea por Eleanor Rosch» en 1972.

El pueblo dani, según descubrió Eleanor Rosch, sólo tiene dos palabras para los colores: *mola* para los brillantes y *mili* para los oscuros o apagados. Pueden ser tomados llanamente como «blanco y negro», como indica Pinker. Sólo dos palabras para los colores, ¡aunque la profesora Rosch comprobó que los dani eran *tan buenos* discriminando colores en test como cualquier otra persona! Evidentemente, su falta de palabras para los colores no afectaba a sus percepciones. Fin de la historia, y también era el fin para las teorías del pobre investigador de seguros Whorf, hasta donde le concernía a Pinker.

Sin embargo, la investigación de Eleanor Rosch no fue en realidad el fin de la historia. Metodológicamente, sus tests, que incluían colores en una tabla, parecen haber tomado en cuenta prejuiciosa e inadvertidamente sólo los colores típicos de las categorías de lenguaje de un angloparlante (azul, rojo, verde, etcétera), dejando de lado sus matices. Y ahí estaba el problema: esos test eran tan complicados que sólo un veinte por ciento de los dani fueron capaces de completarlos. Quizá al carecer de un término para los colores el test se volvía más difícil de responder.

Todos los intentos subsiguientes para replicar la investigación han fallado, y lo que es peor, un estudio[36] con veintidós hablantes berinmo (que tienen algunas categorías de color más que los dani, pero ni de lejos tantas como un angloparlante) arrojó conclusiones completamente distintas:

> El reconocimiento de los colores no saturados pareció reflejar un vocabulario de color… Mientras que los hablantes berinmo, como todos aquellos hablantes de otras lenguas que hasta entonces se habían investigado, parecían agrupar áreas contiguas de colores, no se encontraron pruebas de que esas secciones correspondieran a un juego limitado de categorías de colores universales básicos.

Este debate tuvo lugar mucho después de que Whorf hubiera desaparecido de la escena, por supuesto. Pero quizá no se hubiera sentido muy molesto de todas formas. Porque en otro pasaje Whorf hace una reflexión desde una perspectiva distinta:

La justa conciencia del increíble grado de diversidad de los sistemas lingüísticos que existen alrededor del globo nos deja con la ineludible sensación de que el espíritu humano es inconcebiblemente viejo; de que los pocos miles de años de historia de los que tenemos registro escrito no son más que una pequeña marca que mide nuestra experiencia pasada en este planeta; que los vestigios de estos milenios recientes nada nos dicen de una sabiduría evolutiva, ni nos sugieren que la raza haya dado ningún salto repentino, ni tampoco se ha conseguido una síntesis definitiva en los milenios recientes, sino que sólo hemos jugado con algunas de las formulaciones lingüísticas y perspectivas sobre la naturaleza que tenemos como legado de un pasado inenarrablemente largo.

Capítulo 29

Ser Sartre y no ser Beauvoir (1905-1980 y no 1908-1986)

> La obra de Sartre es un fenómeno único. Ningún otro destacado filósofo ha sido también un dramaturgo destacado [*sic*], novelista, teórico político y crítico literario. Todavía es demasiado pronto para juzgar qué faceta del extraordinario genio de Sartre será considerada por la posteridad como la más importante, pero como su filosofía penetra el resto de sus obras su interés está asegurado.

Ésa es la conclusión a la que ha llegado el doctor Thomas Baldwin de Clare College, Cambridge, en la *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Pero en esta afirmación, ¿dónde está la señora Sartre, Simone de Beauvoir? Desaparecida. Ni una ráfaga de su perfume femenino, aunque en otra entrada de la enciclopedia el profesor Grunebaum de Buffalo State College trata de esta forma con la sombra de Sartre:

> de Beauvoir… en sus ensayos *Pirro y Cineas* (1944) y *La ética de la ambigüedad* (1947)… intentó reconciliar su punto de vista menos extremo con el de Sartre distinguiendo dos clases de libertad [y reconociendo] que la libertad personal está ligada ineluctablemente con la libertad de los demás. Sin embargo, al igual que él, no fue capaz siquiera de dar cuenta convincentemente de la idea de libertad como idea moral o, lógicamente, escapar a la admisión de que el existencialismo de Sartre no tiene fundamentos para preferir un proyecto a otro.

El cuento filosófico

Sartre ridiculiza a aquellos que interpretan roles: el burgués con su cómodo sentido del «deber», el homosexual que pretende ser heterosexual, el mirón que es cogido en el acto de espiar (Peeping Tom, lady Godiva) y, el más famoso de todos, el mozo de café que tiene prisa. Todos ellos, dice, son esclavos de las percepciones de otras personas: los «Otros». Exhiben una

mauvaise foi —«mala fe»—. Se trata de un defecto común y, como dicen los psicólogos, al elegir condenar esta culpa en los demás, Sartre también nos dice algo sobre sí mismo.

Y no es algo que el propio Sartre quisiera decirnos, en realidad, puesto que él se consideraba un hombre de principios y un radical en temas de política. A comienzos de la década de 1950, cuando otros susurraban cosas sobre gulags, Sartre celebraba la nueva Rusia bajo su heroico líder, Joseph Stalin, e incluso emprendió un viaje de reconocimiento. Después volvió a París para denunciar los rumores de que los rusos no eran verdaderamente libres. En realidad, según le dijo a un entrevistador que lo presionaba con el tema, «la libertad de criticar es total en la Unión Soviética».

Esto era el existencialismo en la práctica. Porque el existencialismo es una filosofía de la acción, una «ética de la acción y el compromiso». Sartre dijo aquello en 1946, justo después de pasar toda la segunda guerra mundial escribiendo filosofía. «He dicho», declara en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), «y repito, que la única interpretación válida de la historia humana es el materialismo histórico». Pero he aquí un intento de extraer algún sentido de Sartre como individuo solitario.

Jean-Paul Sartre, como el mismo Marx, fue siempre más un hombre de letras que un hombre de acción. Creció en una Francia tranquila y rural, y cuenta que pasó la mayor parte de su niñez encerrado en la biblioteca de su padre. Su adolescencia también se centró en los libros, y fue educado para conseguir un lugar entre la élite francesa en uno de los mejores colegios del país, y finalmente emergió de sus estudios para volver al colegio como profesor. Al menos, estando en Francia, pudo ejercer de profesor de filosofía, pero no le gustaba mucho la experiencia y en particular sus alrededores, el puerto de Le Havre, que más tarde ridiculizaría en su primera novela, *La náusea*, como Bouville.

Cuando llegó la segunda guerra mundial, interrumpiendo su proceso de intelectualización, se convirtió en meteorólogo del ejército, y cuando los franceses se rindieron a los victoriosos nazis, fue hecho prisionero de guerra, aunque con una larga cuerda que le permitía estar en libertad condicional para volver a enseñar filosofía (esta vez en el sofisticado París), y organizar su primera obra de teatro, en medio de la guerra. Más tarde

explicó que pensó en participar activamente de la resistencia, pero esto hubiera implicado subordinarse a los comunistas o a los gaullistas. En cambio, la solución a la que llegó fue concentrarse en escribir y terminar lo que sería su *magnum opus*, *L' Être et le Néant*, o «El ser y la nada». «Estoy condenado a ser libre», apuntó allí, como es bien sabido.

Cuando acabó la guerra, decidió dejar de ser profesor y eligió la vida de un escritor e intelectual, haciendo campaña por movimientos de liberación, como la causa de los vietnamitas contra los norteamericanos, o la de los argelinos contra la misma Francia. Mientras tanto, la ficción que había escrito fue acogida triunfalmente en todos lados, y en ese mismo y auspicioso año, 1964, le ofrecieron el premio Nobel de literatura, aunque —¡lean esto!— eligió no aceptarlo.

La filosofía de Sartre promueve el uso de la imaginación, que es la forma más pura de libertad que tenemos al alcance. La «angustia» de la existencia consiste en que el resto del mundo no es otra cosa que «las cosas que no son de otra manera que ésta», como dice Heidegger (a quien los existencialistas franceses vitorearon como su líder filosófico, a pesar de que la guerra acababa de terminar y de que Heidegger era, como hemos visto, un nazi). En su *Crítica a la razón dialéctica*, Sartre ofrece un ejemplo de trabajadores dedicados a una tare a monótona y que sin embargo tienen fantasías sexuales, y demuestra así el poder y la libertad contrafactual que proporciona la imaginación.

Enfatiza lo que no es por encima de lo que es, siendo esto último una suerte de *affaire* bastante monótono que consiste en la clase de cosas que examinan los científicos, mientras que «lo que no es» resulta mucho más interesante. Resume su punto de vista (si «resumir» es un término apropiado para un existencialista) como sigue: «La naturaleza de la conciencia es ser simultáneamente lo que no es y no ser lo que es». Por lo tanto, volvemos a nuestra propia naturaleza, a nuestras «esencias». Existimos, sí, pero ¿cómo «nos definimos»? (Una de las frases más cautivadoras y vacías de este movimiento dice que «la existencia precede a la esencia»). Es aquí cuando aparece el mozo de café:

> Tiene el gesto vivo y marcado, algo demasiado fijo, algo demasiado rápido; acude hacia los parroquianos con paso un poco demasiado vivo, se inclina con presteza algo excesiva; su voz,

sus ojos expresan un interés quizá excesivamente lleno de solicitud por el encargo del cliente; en fin, he aquí que vuelve, queriendo imitar en su actitud el rigor inflexible de quien sabe que es un autómata, no sin sostener su bandeja con una suerte de temeridad de funámbulo, poniéndola en un equilibrio perpetuamente inestable, perpetuamente roto y perpetuamente establecido con un leve movimiento del brazo y de la mano. (*El ser y la nada* [1943]).

Este foco sobre la «conciencia» fue lo que le dio un nombre a Sartre. Pero, de manera bastante curiosa, otro libro que salió en 1943, *La invitada*, de su compañera intelectual y confidente de toda la vida, Simone de Beauvoir, también describe varios tipos de conciencia, en una serie que va desde un paseo sin rumbo por un teatro vacío (el escenario, las paredes, las sillas, incapaz de cobrar vida hasta que la audiencia se haga presente) hasta mirar a una mujer en un restaurante que ignora el hecho de que su compañero ha comenzado a acariciarle el brazo: «Permaneció allí, olvidado, ignorado, la mano del hombre estaba acariciando un pedazo de carne que ya no pertenecía a nadie». O este trozo:

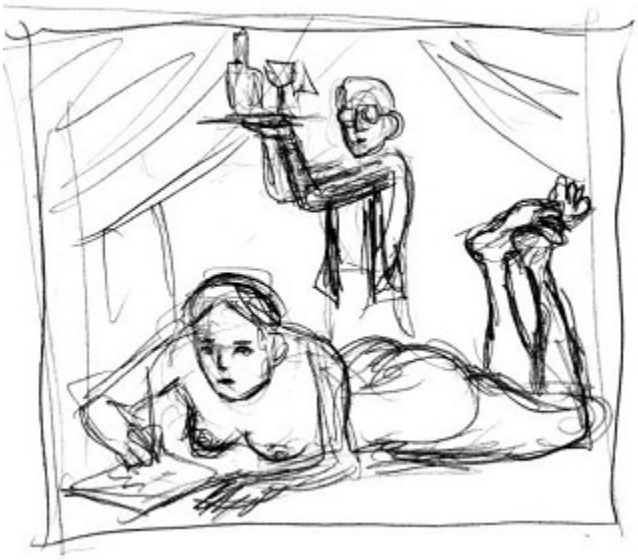


FIG. 29. Existimos, sí, pero ¿cómo «nos definimos»?

«Es casi imposible creer que los demás son seres conscientes, conscientes de sus propios sentimientos así como uno es consciente de los suyos», dijo Françoise. «Es terrible cuando lo intuyo. Tenemos la impresión de no ser más que el producto de la imaginación de la mente de otra persona». (*La invitada*, [1943]).

¡Qué curioso! Aunque los dos libros salieron el mismo año, el de Simone de Beauvoir había sido escrito un tiempo antes, y Sartre leyó los manuscritos ávidamente durante sus breves licencias del ejército antes de empezar *El ser y la nada*.

Ahora, ¿quién es el que tiene mala fe? ¿Sartre o el mozo de café?

Sartre incluso registra en su diario cómo Beauvoir tuvo que corregirlo varias veces por su torpe incomprensión de la filosofía existencialista. Parece ser que Sartre simplemente tomó prestadas todas las ideas de Beauvoir y las utilizó (sin reconocerlo) en sus propios trabajos. Lo único que no se sabe es por qué Beauvoir lo permitió y siempre negó cualquier crédito que quisiera atribuírsele por la obra de Sartre. Pero la relación de Sartre y Beauvoir, aunque muy celebrada y reconocida como un icono filosófico, quizá no fue muy comprendida. A decir verdad es un cuento filosófico en sí misma. Por un lado está la conocida historia de Sartre el Casanova que se niega a casarse con Beauvoir para preservar su propia «libertad existencial». Por otro, la historia factual, mucho menos conocida, registrada en las cartas que se escribían uno a otro. Estas cartas nos revelan que, en 1930, Sartre le propuso matrimonio a Beauvoir. Ella quedó horrorizada, tanto por el convencionalismo de la propuesta como por el convencionalismo de las suposiciones de Sartre, y fue ella quien insistió en que si iban a pasar la vida juntos quería mantener la posibilidad de tener otras relaciones (con amantes masculinos y femeninos). Y el verdadero cuento sexual desmiente el profesional, muchas veces comentado, del genio de Sartre ayudado por Beauvoir, la presunta esposa frustrada convertida en hacendosa secretaria. Por el contrario, en la realidad, Beauvoir tenía la faceta intelectual y literaria de su compañero más joven. Salida de un colegio conventual de donde no se suponía que pudiera hacer ningún progreso, logró pasar el examen de filosofía más difícil de Francia un año antes, mientras que Sartre, con todos los recursos que otorgan los privilegios, tuvo que esforzarse para aprobarlo en su segundo intento.

Más tarde, Sartre diría que esto se debió a un exceso de originalidad en sus respuestas, pero no era más que una excusa. Hasta entonces, el mayor despliegue de creatividad que había mostrado fue cuando de chico copió cuidadosamente las historias de sus cómics, agregando detalles adicionales tomados de las enciclopedias de su abuelo. Luego lo presentó como una «novela» ante sus admirados padres.

En *Las palabras*, Sartre reconoce, con refrescante franqueza, estos tempranos ejemplos de «mala fe», apuntando que su madre

> llevaba a los visitantes al comedor para que pudieran sorprenderse con el joven creador trabajando en su escritorio. Yo fingía estar demasiado absorto para reparar en la presencia de mis admiradores. Se retiraban de puntillas, susurrando que yo era demasiado precioso para las palabras, y que era muy pero que muy encantador…

Actuación ésta que nos lleva de nuevo al mozo de café. Yo también los he observado. Muchas veces tienen que desempeñar muy rápidamente sus tareas, por un motivo práctico y no por un motivo opcional relacionado con su «falsa conciencia». El trabajo requiere habilidad, y es más exigente que humillante. En realidad son actores, ya que tienen que cumplir un rol y, por supuesto, al igual que los actores, tienen una audiencia que está pendiente de ellos. (Incluso personas como Sartre y Beauvoir, a veces). De modo que utilicemos una analogía diferente. La del intelectual filosófico.

> Su discurso es quizá demasiado sonoro y el énfasis que proporciona a las palabras, un poco demasiado firme. Sus gesticulaciones aparecen como desgarbadas en su autoconciencia, sus ojos miran con demasiada avidez, la voz baja de tono a veces en una confidencia fingida mientras luchan por comunicar la esencia de su última teoría, con una nota de decepcionada incredulidad si llega a haber algún disidente, como si sintieran una pérdida de equilibrio que sólo pudiera ser restablecida con una ráfaga de papeles…

Pero lo que parece ocurrir también en la filosofía de Sartre —en su ataque de «mala fe»— es que presenta una serie de juicios de valor no muy sutiles mediante los cuales el autorfilósofo desespera por descollar por encima del resto de la humanidad. Quizá esto tiene algo que ver con un intento de justificar su ambivalente rol durante la guerra, vacilando entre gaullismo y comunismo antes de decidirse a escribir, en cambio, un nuevo libro. (El que trataba del mozo de café…). Quizá tiene que ver con tomar

prestadas las ideas de su compañera. Tal vez no estaba muy seguro de que *era* mejor ser Sartre en lugar de no ser o incluso que ser la Nada del Mozo de Café.

De modo que ¿quién fue entonces el gran existencialista? Beauvoir, a diferencia de Sartre, se hubiera dado cuenta de que muchos de los elementos del existencialismo, por ejemplo la noción de «Otro», podían encontrarse en Hegel e incluso rastrearse en la tradición filosófica oriental, con su amortiguación del individualismo como una ilusión nacida de la ignorancia, y quizá del orgullo. Dicho esto, el desarrollo posterior de esta noción que llevó a cabo Beauvoir, clasificando a todas las mujeres como «el Otro» en una sociedad dominada por los hombres, *era* suyo propio. Sin embargo, sus primeros intentos de publicar sus ideas filosóficas fueron firmemente rechazados por los editores franceses, ¡con el consejo de que dejara la filosofía a los hombres!

Una de las historias de ficción de Beauvoir, *La invitada*, es una clave para desentreñar esta relación tan famosa. En este libro, su primera obra, hay tres personajes principales, de los cuales Françoise representa a la misma Beauvoir, Pierre a Sartre y el tercero, Xavière, a la por entonces amante de Beauvoir, Olga. En el primer capítulo, Françoise crea una nueva versión de una obra clásica, en la que la figura de Sartre no sólo será la protagonista sino que también se le atribuirá la responsabilidad de la producción. En *La invitada*, la motivación de Françoise por esconder su originalidad es simplemente el amor. Sin embargo, algunos ven otra explicación en la historia real. Por ejemplo que Beauvoir alimentó conscientemente el plagio de Sartre, observando su ascenso meteórico con orgullo, y al mismo tiempo cocinando pescado dentro del panorama filosófico francés dominado por los hombres. Y así tenemos un cuento dentro de otro, dentro de otro.

Capítulo 30

Deconstruyendo a Derrida (1930-2004)

Jacques Derrida acuñó el término «deconstrucción» en la década de 1960 (aunque sus «trazas» pueden encontrarse por todos lados), en una época en la que la mejora de las estructuras convencionales era la posición que los académicos adoptaban por defecto, a menos que estuvieran (para utilizar una palabra francesa) un poco *passé*. Los deconstruccionistas iban a ser intelectuales radicales. Darían por tierra con todos los frutos de la filosofía: la epistemología, la metafísica, la ética…, todo el carro de manzanas. Después de todo, aquéllos eran los productos de una visión del mundo aferrada a falsas oposiciones.

Falsas oposiciones, es decir, del estilo «es/no es» científico, el «pasado/futuro» del tiempo cronológico, el «bueno/malo» de la ética. Derrida explica que las reivindicaciones y contrarreivindicaciones de todos los demás pensadores y filósofos, así como sus teorías y sus hallazgos, no son más que elaborados juegos de palabras, meros retruécanos.

Andrew Cutrofello, escribiendo en *The Concise Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, lo explica con más detalle, con la lúcida prosa del género.

> Su obra puede entenderse en términos de su argumento de que es necesario interrogar a la tradición filosófica occidental desde el punto de vista de la «deconstrucción». Como un intento de acercamiento que permanece impensado en esta tradición, la deconstrucción se ocupa de la categoría de lo «totalmente otro». Derrida ha puesto en duda la «metafísica de la presencia», una apreciación de la verdad como inmediatez autoidéntica que ha sido mantenida por los tradicionales intentos de demostrar la prioridad ontológica y la superioridad del discurso hablado por sobre el escrito. Argumentando que la distinción… puede ser sostenida sólo mediante una violenta exclusión de la otredad, Derrida ha intentado desarrollar una concepción radicalmente distinta del lenguaje, que comenzaría a partir de la irreducibilidad de la diferencia a la identidad, y que establecería una concepción también diferente de las responsabilidades éticas y políticas.

El cuento filosófico

La filosofía política francesa se precia de haber dado al mundo la original Declaración de los derechos del hombre en 1789, por no mencionar la inspiración de Marx y Engels en París, y la creación del impresionante edificio del estructuralismo en el siglo XIX. No es sorprendente, entonces, que desde Sartre *todos* los filósofos de Francia esperaran alcanzar una posición política. Irónicamente, esto hizo que la filosofía política quedara un poco *passé*, ya que sus exponentes parecían ser personas que no llegaban a darse cuenta de que todo era político. Sin embargo, a diferencia de muchos de sus contemporáneos de la École Nationale Supérieure durante la década de 1950, Derrida no se afilió al Partido, es decir, al Partido Comunista Francés, sino que se mantuvo a distancia, declarando simplemente que era «de izquierdas», como expresó en un libro titulado *Deconstrucción y pragmatismo* (1996). En una entrevista para la revista *Moscou aller-retour*, Derrida aseguraba a los rusos que «Si tuviera tiempo, podría mostrar que Stalin era un "logocentrista", aunque exigiría un largo desarrollo».

> Mi esperanza como hombre de izquierdas es que ciertos elementos de la deconstrucción hayan servido —o, como la batalla continúa, particularmente en Estados Unidos, servirán— para politizar o repolitizar a la izquierda en búsqueda de posiciones que no sean meramente académicas.

Esta postura irritó a sus colegas franceses, pero tuvo muy buena acogida en el mundo angloparlante, particularmente en Norteamérica, donde no era muy pragmático que los académicos que quisieran hacer carrera se unieran a partidos radicales pero sí era deseable parecer progresista. Junto con un revoltijo de intelectuales alemanes conocidos como «escuela de Fránkfurt», Derrida se convirtió en una «figura prominente» de nuevas disciplinas que se llamaban a sí mismas «teoría crítica», «estudios culturales» y «pensamiento europeo contemporáneo».

En lugar de la política, Derrida adoptó con entusiasmo el proyecto estructuralista, que sostenía que todas las teorías que pretendían una aplicación universal, como el marxismo o el nazismo, pero también el liberalismo y ciertamente el utilitarismo, eran «imperialistas» y suprimían las perspectivas y culturas alternativas. El estructuralismo, en cambio, buscaba mostrar que el mundo es demasiado sutil y complicado para ser capturado con simples teorías.

Derrida incluso da un paso más allá, añadiendo el elemento de *Destruktion* que Heidegger había propuesto a todo el que lo escuchara. La «deconstrucción» también destruiría las jerarquías implícitas en otras teorías destacando cómicamente sus contradicciones y sacudiendo sus dogmas.

Lo primero que hay que deconstruir es lo que no está, las ideas que se han escondido y suprimido. Y lo primero que Derrida encuentra «excluido» es la escritura en sí misma, que según él siempre es tratada por los filósofos como una mera sombra del discurso hablado.

De modo que Derrida reconstruye la descripción que hace Ferdinand de Saussure del funcionamiento del lenguaje, y encuentra que al intentar proveer una lista de distinciones entre la escritura y el discurso hablado, el padre del estructuralismo ¡produjo inadvertidamente una lista de características del pensamiento —arbitrario en su forma, material y relativo — que puede aplicarse tanto al discurso hablado como al escrito! La diferencia entre el habla y la escritura queda así revelada como nada más que una ilusión filosófica. (Podemos ver cómo la deconstrucción repasa graciosamente las suposiciones escondidas que hay enterradas en un texto para luego rechazarlas).

Siguiendo esta exitosa deconstrucción de la distinción entre el habla y la escritura llegó el fin de la distinción entre el alma y el cuerpo (*vide* Descartes); el derrumbamiento de la diferencia entre las cosas que puede conocer la mente y las cosas que pueden ser conocidas por la percepción de los sentidos; el rechazo de las diferencias entre lo literal y lo metafórico, entre las creaciones naturales y culturales, entre lo masculino y lo femenino… y más.

> Todos los *dualismos*, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los *monismos*, espiritualistas o materialistas, *dialécticos o vulgares*, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la *huella*. La subordinación de la *huella* a la *presencia* plena que se resume en el *logos*, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su *plenitud*, tales son los gestos requeridos por una *onto-teología* que determina el sentido *arqueológico* y *escatológico* del ser como *presencia*, como *parusía*, como vida sin *différance*: otro nombre de la muerte, *metonimia historial* donde el nombre de Dios, mantiene la muerte a distancia. (*Lingüística y gramatología*).

Sin embargo, a finales de la década de 1980, Derrida parece perder su radicalidad por lo menos en un aspecto. En una conferencia especial sobre la justicia en Nueva York, anunció que de todos los conceptos, la justicia, con cuya búsqueda comienza la filosofía occidental (así como este libro), es el único indeconstructible (como Sócrates). O como lo expresa en un estilo estudiadamente ininteligible:

> si hay desconstrucción de toda presunción —con una certeza determinante— de una justicia presente, la misma desconstrucción opera desde una «idea de la justicia» infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra. Invencible a todo escepticismo… esta «idea de la justicia» parece indestructible…

Aunque no haya justicia en el mundo actual, no todo está perdido todavía. La idea permanece. Después de todo, es inde(con)structible.

¿Y ahora quién está jugando a los retruécanos?

Parece que es Derrida quien juega a los retruécanos con nosotros. Se trata de un gran juego de «significación», «idealidad» y un paralelismo trascendental-empírico en general.

> El juego de las *diferencias* supone, en efecto, *síntesis* y *remisiones* que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no *remita* más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente *presente*… Este encadenamiento, este tejido, es el texto que sólo se produce en la transformación de otro *texto*. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, *simplemente*

presente o *ausente*. No hay, de parte a parte, más que *diferencias* y *trazas* de *trazas*. (*Semiología y gramatología*).

Quizá Derrida está diciendo que no puede haber «significado» si no hay nada fijo dentro de la gran red del lenguaje, o ciertamente en la vida y la percepción. Todo es un espejismo o, lo que es peor, una suerte de residuo de «fino polvo» que queda después de hervir nuestras creencias político-sexuales. Términos muy cargados como «es», que diferencia lo que «no es», o «yo», que se contrapone a «tú». ¡Debemos destruir la red de palabras!

Pero parece bastante difícil seguir lo que Derrida está diciendo. ¿Qué es ese no sé qué trascendental otra vez? Después de todo, al mismo Derrida le gustaba, muy a lo *koan*[37], ofrecer contradicciones y rechazar definiciones cuando se le pedía que explicara algo. En varias oportunidades insistió en que la deconstrucción en sí misma no es un método, ni un acto realizado, digamos, en un texto por un sujeto. En realidad, una vez declaró en su «Carta a un amigo japonés» que no es posible decir que «la deconstrucción es así y asá» ni que «la deconstrucción no es así ni asá», ya que la construcción (sí) de la oración ya sería así falsa.

Es una gran posición ciertamente acuñar una frase y luego negar a otros la capacidad de hacer cualquier pronunciamiento sobre ella. Aun así podemos intentar aproximarnos al asunto de manera indirecta. Derrida reconoce cierta influencia del filósofo alemán Heidegger, usando su herramienta de *destruktion* para exponer la bancarrota de la civilización occidental y del «humanismo» en general con su propio proyecto filosófico, que llamó *Dekonstruktion*, que significa lo mismo que suena.

FIG. 30. Este tejido es el texto.

(En realidad, parece que el término provenía de un periódico de psiquiatría nazi editado por un primo de Hermann Göring. ¡El mundo es un pañuelo!). De cualquier modo, lo destacable del proyecto de Heidegger es que subraya y cuestiona el rol del tiempo en nuestra estructuración del mundo, en nuestras mentes y en nuestra escritura de textos.

De hecho, cuando miramos los escritos de Derrida, muy poco de lo que leemos es original. En realidad, su principal reivindicación de originalidad debe atribuirse a la acuñación del término «deconstrucción». Aunque, de hecho, no es difícil acuñar palabras nuevas, sino hacerlas útiles. (Curiosamente, en su Francia nativa todavía no existe esa palabra).

De Heidegger toma también Derrida la noción de «presencia», la *destruktion* de la cual dice que es una tarea central de la filosofía. Las huellas de Heidegger también las hallamos en el concepto de «Ser», y la diferencia entre los *seres* y el *Ser*, que Heidegger llama «diferencia óntico-

ontológica», y que describe extensamente en un libro llamado *Identidad y diferencia*. Derrida se refiere vagamente a esto en un punto de *su* libro titulado (no del todo coincidentemente) *La escritura y la diferencia*, donde define *différance* como el comienzo de la diferencia óntico-ontológica.

Su «fenomenología trascendental» viene de Husserl, que también había observado que «la razón es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el Ser con vistas a sí, con vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como *logos*… Al salir de él mismo, el oírse-hablar se *constituye* en historia de la *razón* por el rodeo de una escritura. Se *difiere* así para *reapropiarse*».

Y es aquí donde encontramos los orígenes de la «*différance*», uno de sus conceptos retruécano favoritos, que juega con los dos sentidos de «diferenciarse» en la posición (en el espacio) y «diferir», demorar, en el tiempo.

Un traductor, Alan Bass, que debe ser considerado algo así como un entusiasta, dice que Derrida es «difícil de leer». No es sólo por el virtuosismo de su estilo sino también porque «él desea ferviertemente desafiar las ideas que gobiernan la manera en que leemos… Algunas de las dificultades pueden resolverse advirtiendo al lector que Derrida muchas veces hace referencia a sus propias obras, y anticipa otras, sin decirlo explícitamente… además de hacer frecuentes usos de la terminología de la filosofía clásica, otra vez sin explicación o referencia explícita». (Vimos un ejemplo un poco antes: *parusía*, una palabra griega que tiene ciertas connotaciones religiosas referentes a ser gobernados por la presencia).

Una biografía cinematográfica del gran *philosophe, Derrida. La película*, fue lanzada en 2002. Presentaba a Derrida como un bufón, como «uno de nosotros». Sus orígenes judíos quedan reflejados en su desayuno, en el que tomaba *bagels*; y su falta de confianza en sí mismo en su preocupación por combinar los colores de su ropa. En un momento, mientras la cámara lo sigue a su biblioteca, llena de miles de libros, le preguntan al filósofo: «¿Ha leído todos los libros que hay aquí?». «No», responde Derrida, «sólo cuatro de ellos. Pero los he leído muy, pero muy cuidadosamente».

Debemos decir lo mismo. ¿He leído yo toda la obra de Derrida? No, sólo unos cuantos párrafos. Pero los he leído muy, pero muy

cuidadosamente.

Apéndice erudito

Las mujeres en filosofía y por qué no son muchas

En muchos libros de referencia de filosofía aparecen tan sólo unas cuantas mujeres, dispersas, como agregadas. En filosofía, como decía Aristóteles, parece que a las mujeres les faltó cierta virtud, la facultad filosófica vital de la racionalidad.

Y por si acaso no nos hemos dado cuenta, las presuntas mujeres filósofas han sido completamente suprimidas a lo largo de las épocas. Hipatia, considerada la pensadora más brillante de su tiempo, fue arrastrada de su carruaje y asesinada con conchas afiladas. Aspasia, otra matemática y lógica dotada, fue enviada a un convento, de donde se le prohibió salir. Teano, cuando estaba a punto de convertirse en líder de los pitagóricos, fue hecha prisionera y torturada.

La opresión física sólo fue una parte, sin embargo. La mentora de Platón, Diotima, fue degradada al nivel de una creación ficticia. En tiempos más recientes, Jenny Marx y Harriet Mill no fueron tenidas en cuenta como influencias en el desarrollo del marxismo y el liberalismo. Incluso en el siglo XX, Simone de Beauvoir recibió de vuelta su primer libro, los fundamentos del existencialismo, con una nota del editor, quien le aconsejaba que se limitara a «temas femeninos».

De modo que muchas de las mujeres-que-hubieran-podido-ser-filósofas escribieron poemas y cartas en lugar de libros. Por cualquiera y por todas estas razones, pocos de sus escritos han tenido influencia directa en filosofía, y su contribución sólo puede determinarse de segunda mano, a través de los testimonios que los filósofos hombres dan de ellas. Uno de los

más famosos viene en el diálogo platónico *El banquete*, donde Sócrates reconoce que una mujer sabia, Diotima, le había abierto los ojos a los valores de la poesía, el amor y, lo más importante, la naturaleza del conocimiento y las «Formas» en sí mismas. A decir verdad, Diotima es quizá la «Madre» de la filosofía occidental. Así las cosas, era necesario relegarla al estatus de «persona imaginaria», una tarea llevada a cabo por los eruditos varones en el siglo XV, e ignorarla completamente a partir de entonces.

De modo que empecemos por compensar un poco este desequilibrio recordando este celebrado ejemplo de «mujeres en la filosofía», quizá realmente el ÚNICO ejemplo que sobrevivió a los milenios (disfrazado con indumentaria platónica).

Es el año 360 a. C., y la escena es una fiesta en casa de Agatón, en Atenas. Habla Sócrates:

> Hablaste bellamente, Agatón. Pero dime aún una cosilla; las cosas buenas, ¿no te parece que son también bellas?
>
> AGATÓN: A mí al menos me lo parece.
>
> SÓCRATES: Luego si Eros está falto de cosas bellas, y las cosas buenas son bellas, también estará falto de cosas buenas.
>
> AGATÓN: Yo, Sócrates, no podría contradecirte. Sea, pues, como tú dices.
>
> SÓCRATES: No, de cierto; es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, puesto que a Sócrates no es nada difícil.
>
> Pero a ti voy a dejarte ya, y voy a hablaros del discurso sobre Eros que un día escuché de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, quien era sabia en estos y en otros muchos temas (por ejemplo, consiguió para los atenienses, por haber hecho un sacrificio antaño, antes de la peste, una aplazamiento de la enfermedad por diez años). Ella fue precisamente quien me instruyó también a mí en las cosas del amor. Así pues, el discurso que aquella mujer pronunció intentaré exponéroslo según lo que hemos convenido Agatón y yo, por mis propios medios, en la medida que pueda. Por consiguiente, es preciso, Agatón, tal como tú has expuesto, describir en primer lugar a Eros mismo, quién es y qué cualidades posee, y luego sus obras. Me parece, entonces, que lo más fácil para mí es hacer la exposición tal como la hizo antaño la extranjera, que iba preguntándome. Poco más o menos también yo alegué ante ella argumentos semejantes a los que ahora alega ante mí Agatón, es decir, que era Eros un gran dios y que versaba sobre lo bello. Pero ella me fue refutando con las mismas razones que yo a él, a saber, que no era bello, de acuerdo con mi razonamiento, ni bueno.
>
> «¿Cómo dices, Diotima?», le repliqué yo. «¿Entonces feo es Eros y malo?»

«Habla con respeto», contestó ella. «¿O crees que, si una cosa no es bella, es forzoso que sea fea?»

«Exactamente».

«¿Y si no es sabia, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que existe algo intermedio entre sabiduría e ignorancia?»

«¿De qué se trata?»

«El opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, ¿no sabes —dijo— que no es ni conocer (pues un asunto del que no se puede dar razón, ¡cómo puede ser conocimiento!) ni tampoco ignorancia (pues lo que acierta con la realidad, ¿cómo puede ser ignorancia?)? La recta opinión es, por tanto, una especie de estado intermedio entre buen juicio e ignorancia».

«Es verdad lo que dices», asentí yo.

«Pues bien, no consideres que necesariamente lo que no es bello, es feo, y lo que no es bueno, es malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo convienes en que no es bueno ni bello, no creas tampoco que debe ser feo y malo, sino algo intermedio entre esas dos cosas».

Mujeres de la Antigüedad

Pero esto es adelantarnos un poco. El cuento filosófico de las mujeres filósofas perdidas debería incluir a muchas otras antiguas, como Aspasia (hasta el 401 a. C.), cuyo elegante peinado se recuerda en un fresco sobre el portal de la Universidad de Atenas. Aspasia fue muy activa en la vida intelectual y política de los tiempos de Platón. Se convirtió en amante, y luego en esposa, de Pericles, y así en una de las figuras clave del movimiento sofista. Aspasia era considerada una autoridad en retórica, política y Estado. Los filósofos de su tiempo la llamaban la «maestra de elocuencia». Se dice que Sócrates la visitaba a menudo para discutir el arte de la retórica y la filosofía.

Como Sócrates, Aspasia fue juzgada por impiedad, pero en su caso fue absuelta después de que Pericles interviniera en favor suyo. Está en Grecia.

Otra «amiga» de Sócrates fue Areté de Cirene. De acuerdo con el epitafio inscrito en su tumba, poseía la belleza de Helena, la virtud de Thirma, la pluma de Aristipo, el alma de Sócrates y la lengua de Homero. Era hija de Aristipo, que había sido él mismo discípulo y amigo de

Sócrates, y uno de los pocos que se encontraban presentes el día fatal en que el maestro bebió la cicuta. Aristipo fundó la escuela cirenaica en lo que es ahora el noreste de Libia. La escuela era partidaria del hedonismo, o la búsqueda del placer, y en poco tiempo Areté sucedió a su padre como directora, enseñando filosofía natural y moral durante los siguientes treinta años. Se dice de ella que escribió unos cuarenta libros, y que enseñó otros cien a otros filósofos.

Luego tenemos a Cleobulina (o, más precisamente, Eumetis de la secta cleobulina). Fue una de los siete sabios de la antigua Grecia y escribió textos enigmáticos en hexámetros (breves poemas de seis líneas), así como sobre las propiedades médicas de «chupar vidrio», que son comentados favorablemente por Aristóteles en el segundo libro de la *Retórica*. Algunos textos refieren que tenía la tarea de lavar los pies de los visitantes en la casa de su padre, un rol que debe ser considerado como una salida relativamente buena para una filósofa.

Hiparquia (*c*. 300 a. C.) desafió a sus acomodados padres al casarse con Crates, un célebre filósofo cínico que también había renunciado a una considerable herencia, y se convirtieron en una pareja de filósofos itinerantes, difundiendo las enseñanzas de su secta. En correspondencia con sus creencias filosóficas, la pareja vivía con sencillez; Hiparquia se hizo un nombre como filósofa al escribir un tratado llamado «Hipótesis filosóficas», así como por su manera de explicar, de segunda mano, los principios del movimiento. Lo más interesante acerca de ella es que aparentemente tomó muy en serio la obligación de vivir «según la naturaleza», y por ejemplo hablaba en público con su marido como una igual, y en el Libro III de la *Antología Palatina*, se dice que rechazó adornar sus ropas y sus pies, y llevar maquillaje. Se cuenta de ella que caminaba con una gruesa vara, descalza, vestida con un simple hábito como el de un monje, y que dormía sobre la tierra. Su filosofía se ha resumido como «Nada natural es vergonzoso». De ella deberíamos haber obtenido la palabra «hippy». Pero, ay, no fue así.

También tenemos varias «mujeres pitagóricas», como Temístocles, que fue hermana de Pitágoras, y de la que se dice que fue la verdadera inspiradora del código moral pitagórico, aunque, como hemos visto, esto no

es necesariamente un gran logro. Mientras que algunos afirman que Pitágoras consultó a la pitonisa del oráculo de Delfos, otros dicen que consultó a su hermana, y de hecho es más probable que Pitágoras haya obtenido de Temístocles sus ideas, pero prefirió dar cuenta de ellas como provenientes del oráculo para revestirlas de mayor autoridad.

Otra filósofa pitagórica fue Theano, hija o mujer de Pitágoras, según las diferentes fuentes (¡o quizá eran dos personas diferentes!), que se convirtió en directora de la escuela pitagórica después de que Pitágoras abandonara este mundo para continuar con otro ciclo de reencarnaciones. Mientras estuvo vivo, sin embargo, ayudó al maestro a identificar la densidad del «éter» que los pitagóricos suponían que rodeaba la tierra y llenaba el espacio, así como otras complicadas cuestiones de geometría. Existe un documento atribuido a Theano en el cual se discute sobre metafísica, y hay informes de muchos otros escritos suyos en los que expresaba su visión sobre temas filosóficos femeninos como el casamiento, el sexo, la ética y, por supuesto, la mujer. Algunos informes dicen que después de que Theano se convirtiera en directora de la escuela pitagórica fue capturada y torturada en un intento de obtener sus secretos, pero incluso después de las torturas más inenarrables Theano rehusó firmemente hablar.

Según Montaigne, Theano (como Hiparquia) alentaba a todas las mujeres casadas a desvestirse sin ninguna vergüenza delante de sus maridos, una conducta condenada por Plutarco con la severa advertencia de que una verdadera mujer conserva su modestia incluso sin ropa. Sin embargo, se supone que Theano le dijo una vez a un hombre joven que miraba fijamente sus hermosos codos: «Son hermosos, pero no son para todos». Plutarco lo hubiera aprobado, pero no hubiera quedado satisfecho. Pensaba que las mujeres no debían hablar delante de los hombres en público. Y así, a pesar de que evidentemente escribió mucho, y de que convirtió a Pitágoras a la opinión de que no eran los números sino el orden de los números lo que gobierna el universo, este chisme fue lo único que consiguió pasar a la historia de la filosofía. Quizá hubiera sido mejor que revelara algunos secretos más.

Otra notable pitagórica, probablemente un poco posterior (nadie parece estar seguro de las fechas exactas) fue Aesara de Lucania, que escribió un

libro, *Sobre la naturaleza humana*, en el que presentaba una teoría de la ley natural basada en un nuevo principio de «armonía». La armonía, como podemos adivinar, es el principio de que todo está en armonía: la geometría, la aritmética, la música, el cosmos, todo. Como Platón (en *La República*) relaciona la «armonía del alma» con el bienestar del Estado. Sin embargo, mientras que Platón mira el «modelo más grande» de la sociedad para investigar la justicia, ella invierte el orden, diciendo que debemos mirar el alma individual para encontrar la naturaleza de la justicia. De este modo, produjo una teoría de la ley natural, de la justicia y de la psicología humana.

De Hipatia ya hemos hablado anteriormente, entre nuestros hombres antiguos. Una contemporánea suya, más joven que ella, fue Asclepigenia. Ella también enseñó en una escuela neoplatónica, pero ésta estaba en Atenas y la llevaba su padre. Como Hipatia, fue una filósofa atea o «pagana», y aplicó principios místicos, mágicos y teúrgicos al funcionamiento del universo. Comparaba las enseñanzas de Platón y Aristóteles con las afirmaciones metafísicas del cristianismo. Al morir su padre, se hizo cargo de la Academia junto con su hermano y otro filósofo. Su alumno más famoso fue el filósofo Proclo, que es tenido en la filosofía masculina convencional por un eslabón clave en la cadena de la filosofía occidental.

Pero esa cadena, sea masculina o femenina, da un pequeño salto, de modo que la siguiente mujer filósofa famosa que encontraremos será probablemente Hildegaard de Bingen (1098-1179). Hildegaard era propensa a tener visiones, y creía que había sido enviada por Dios para advertir a la gente en contra de la locura de olvidar las Escrituras. Su táctica fue primero escribir cartas a diversas autoridades religiosas y laicas, a la vez que emprendía viajes de predicación por su nativa Alemania. Sus escritos consisten básicamente en descripciones e interpretaciones de sus «visiones», introduciendo en el proceso lo que los eruditos llaman una «vívida» nueva imaginería. Apenas cuenta como filósofa, ya que es más una mística, pero dada la escasez de mujeres filósofas muchas veces se la incluye en listas como ésta.

Luego tenemos a la mansa Christine de Pizan (1365-*c*. 1430), hoy en día honrada en Francia como la «Primera mujer de letras», una poetisa y

defensora de los derechos de las mujeres, especialmente del derecho a una educación completa. Seguía los intereses de Aquino y muchos otros, sosteniendo que la sabiduría era la más grande de las virtudes, y compartía el deseo de Aquino de identificar las causas de una «guerra santa».

Christine de Pizan fue una de los primeros escritores profesionales de Francia y a veces se dice de ella que fue la primera persona que consiguió mantenerse económicamente sólo gracias a la escritura, aunque parece una afirmación bastante sin sentido. Sus escritos son ricos en argumentos y pensamientos filosóficos, y reflejan los debates sociales y políticos de la época, el fin del período feudal. Los franceses la recuerdan por haber escrito un poema, «Canción en honor de Juana de Arco», que fue realmente el primer tributo dedicado a este icono francés. Christine compuso el poema porque vio que la victoria de Juana representaba el honor de Francia y el valor de la mujer.

Mujeres del Renacimiento

Otra mística y mujer de letras francesa fue Jeanne Marie Bouvier de la Motte, también conocida como Madame Guyon. Después de quedar viuda y bien posicionada a la edad de veintiocho años, comenzó a difundir su filosofía mística por el sudeste de Francia. Introdujo a los franceses en la doctrina del Quietismo, una forma de misticismo que pone el énfasis en el desprendimiento de los asuntos mundanos, la supresión de la voluntad y la meditación pasiva sobre lo divino. Al hacerlo, incurrió en la cólera del arzobispo de París y fue encarcelada en 1688, aunque la dejaron libre al año siguiente gracias a la intervención de la esposa del rey. Ay, de nuevo fue puesta tras las rejas por sus escritos en 1695 y allí continuó hasta 1703, cuando fue liberada a condición de que abandonara París.

Uno de los cuentos más románticos sobre mujeres filósofas es la trágica historia de amor del siglo XII de «Pedro el Venerable» y Eloísa. A la edad de tan sólo dieciséis años, Eloísa ya tenía fama en toda Francia por sus conocimientos, y era considerada la más grande filósofa viva del país. Sabía latín, hebreo y griego, y había sido bien instruida en filosofía antigua y

retórica. Fue entonces cuando el venerable Pedro Abelardo pidió ser su tutor privado. Cuando Pedro la conoció, «la sedujo» y pronto la dejó embarazada.

Aun así, Eloísa no quiso casarse con él porque (se dice) temía que el matrimonio arruinaría la carrera eclesiástica de Pedro. De manera que, de un modo un tanto bizarro, y a pesar de casarse realmente, ambos negaron públicamente su unión. El tío de Eloísa acusó a Pedro de ser un sinvergüenza y, como si lo desaprobara, Pedro envió a Eloísa a un monasterio y la obligó a tomar los votos y a entrar en la vida religiosa. La cosa se tornó cada vez más extraña, ya que el tío de Eloísa contrató a dos gamberros para «sacar a Pedro de su cama y castrarlo». Si esto sucedió realmente o no, no lo sé, pero parece que, de cualquier modo, Pedro pudo continuar exitosamente con su carrera religiosa y filosófica, mientras que Eloísa siguió siendo una triste y solitaria figura en el convento durante el resto de su vida. Las únicas trazas que se conservan de su sabiduría filosófica consisten en una serie de cartas enviadas, a lo largo de los años, a Pedro Abelardo.

Con el Renacimiento las mujeres volvieron a desempeñar un papel en el discurso público, o al menos eso hicieron las ricas. Elisabeth de Bohemia (1618-1680), la princesa del Palatino, mantuvo correspondencia con Descartes, quien como hemos visto tenía cierto gusto para las mujeres, especialmente para las de la realeza. Su discusión de la descripción cartesiana de la interacción entre la mente y el cuerpo y sobre las operaciones de la «voluntad libre», en el rostro, como dice ella, de la bruta realidad física del ser humano, se considera mérito suficiente para darle aunque sea el reflejo de la gloria del gran filósofo masculino.

Por alguna razón, Inglaterra ha engendrado bastantes mujeres filósofas, como Catherine Cockburn (1679-1749) o Catherine Trotter, como se llamaba originalmente. Trotter fue una exitosa dramaturga. Sin embargo, se vio envuelta, aunque anónimamente, en un debate sobre «racionalismo ético» que Samuel Clarke había lanzado en las Conferencias Boyle de 1704 y 1705, un debate que había atraído las simpatías de Francis Hutcheson y lord Shaftesbury. Se dice que su contribución a la filosofía fue su defensa del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, lo que es un

magro mérito porque por supuesto el ensayo era muy admirado y el mismo Locke no necesitaba mucha ayuda para defenderlo.

Otra inglesa, Mary Wollstonecraft (1759-1797), es uno de los nombres más conocidos entre las «mujeres de la filosofía», aunque eso no significa, como hemos visto, que en realidad sea muy conocida. La verdad es que no sale en muchos cursos de filosofía. Vivió en Inglaterra y trabajó como periodista y traductora, y escribió libros como *Reflexiones sobre la educación de las hijas* (1787), en el que identificaba una educación inadecuada como una de las formas en que los hombres mantienen a las mujeres bajo su poder. Viajó a Francia, donde escribió *Vindicación de los derechos del hombr* e en 1790, como respuesta a la condena del filósofo Burke a los valores de la Revolución.

Su libro más influyente, *Vindicación de los derechos de la mujer*, aunque es considerado un libro de filosofía feminista temprano, es en un sentido una mera «reacción» a las publicaciones de Thomas Paine, John Locke y Jean-Jacques Rousseau en representación de los «derechos de los hombres», y el título proviene de la *Los derechos del hombre* de Paine. Su contribución a la filosofía fue decir que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres, lo que puede parecer no muy radical, pero que como doctrina política todavía tiene un largo camino por recorrer antes de encontrar aceptación universal. Su razonamiento, pues, es más importante: argumentaba que la virtud es una mezcla entre la razón y el sentimiento, y no solamente la razón. «La mente no tiene sexo», dijo, una visión que también podría atribuirse a Platón. Añade, sin embargo, que las relaciones entre el hombre y la mujer están corrompidas por distinciones artificiosas basadas en el género, comparándolos en innecesarias distinciones de tipo político, basadas en la clase, la riqueza o el poder, y que la verdadera virtud requiere justicia política. Por esto sus contemporáneos la condenaron como una «serpiente filosófica», una «hiena con enaguas» o incluso como una «amazona impía». Como muchas de nuestras mujeres filósofas, murió joven: en su caso, a los treinta y ocho años de edad, de parto.

Otra radical residente en Inglaterra, la señora Marx, que, debemos observar de pasada, se supone que ha contribuido en todas las etapas del proceso de redacción (con base en Londres) de la filosofía de Marx y

Engels, ha sido totalmente ignorada por los historiadores, y también murió joven.

Anne-Louise Germaine Necker, baronesa de Staël-Holstein (1766-1817), para dejar Inglaterra brevemente, es probablemente la mujer filósofa más reconocida, aunque normalmente la historia se ha referido a ella como Madame de Staël. No era alemana, pero escribió un libro sobre el país y el «carácter alemán», en el que presentaba las obras de Kant, Fichte, Schelling, Schlegel y otros a los intelectuales franceses, que de otro modo se hubieran interesado solamente por los pensadores «románticos». Otro libro, *Acerca de la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales*, anticipó a su modo el pensamiento crítico marxista vinculando la religión, la ley, la moral y la literatura. Madame de Staël participó activamente de la Revolución francesa y continuó defendiendo sus valores en sus escritos mucho después de que se fuera a pique.

Harriet Taylor (1807-1858) es calificada de filósofa por ser la amante de uno, en este caso el liberal inglés John Stuart Mill. Mill es conocido por sus opiniones sobre «economía política», pero también sobre la igualdad, la libertad y el individualismo. Aunque estaba casada con el pobre John Taylor desde 1826, Harriet Taylor se enamoró de Mill en 1830 y los dos llevaron una relación bastante escandalosa desde entonces. El mismo Mill reconoce que los elementos éticos de su filosofía son el resultado de sus discusiones sobre la naturaleza de la igualdad, la libertad y el individualismo. Pero Harriet es más recordada por el escándalo que por esto.

Fuentes clave y lecturas complementarias

Antiguos y más antiguos

Sobre Sócrates

La cita introductoria es de *The Last Days of Socrates*, de Hugh Tredennick (Penguin Classics, 1954), p. 8; la cita de Platón es de la *Apología*, especialmente 29, y la siguiente es de *El banquete*, especialmente 220 C-D. El libro de Sarah Kofman, *Socrates: Fictions of a Philosopher* (1998) a que hace referencia el texto es un buen compendio, muy erudito, que resume diferentes aproximaciones al filósofo. Si buscas en Internet, prueba Frotsburg State University (www.frotsburg.edu): hay un ensayo de John Bramann, «Sócrates: An Insider on the Outside», que detalla entre otros cotilleos, por qué Sócrates se casó con su esposa Jantipa, famosa por su mal carácter.

Sobre Platón

Hay muchos compendios del pensamiento de Platón, pero, lo que es inusual entre filósofos, siempre es mejor leer directamente sus obras. La cita introductoria es de *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers* (Routledge, segunda edición, 1991). Las citas del mismo Platón son de *La República* 592 a-b, 372-375, y la afirmación que presenta a Eros como un dios es de *El banquete*, 242e. La epístola II se reproduce en *Plato*, vol. 7, traducido por R. E. Bury (Heinemann, 1961). *La Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, en plato.stanford.edu, ofrece algunas discusiones detalladas sobre diversos aspectos de Platón, incluyendo sus intereses poéticos.

Sobre Aristóteles

La visión de las mujeres como animales domésticos se presenta en la *Política*, especialmente en 1254 b 10-14. El tema de los esclavos y los bárbaros se discute en la *Física*, sobre todo en 1252 b 8. Recomiendo especialmente la página www.womenpriests.org para encontrar material sobre Aristóteles y el rol de la mujer en su obra.

Sobre Lao Tsé

No hay lecturas. Ha «desaparecido». Sin embargo, todavía tenemos el *Tao Te Ching*, en varias versiones de las cuales sólo la china es una representación fiel, aunque bastante impenetrable, tanto por estar en chino como por ser muy antigua y oscura. Yo he utilizado diversas traducciones inglesas para llegar a las citas híbridas que aquí presento. Hay varias buenas versiones en Internet.

Sobre Heráclito y Pitágoras

Sólo hay algunos fragmentos… Sin embargo, sobre los así llamados presocráticos en general, una buena fuente es *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, de G. S. Kirk y J. E. Raven (Cambridge University Press, 1957; traducción en Gredos, 2003).
Específicamente para Newton sobre Pitágoras, las notas a las proposiciones 4 a 9 de los *Principia Mathematica* dicen que la matemática de la ley de gravedad debe haber sido conocida por Pitágoras, ya que él aplicó la armonía a los cielos: «Mediante experimentos observó que el tono de cada cuerda estaba relacionado directamente con el cuadrado de la longitud de las cuerdas».

Sobre Hipatia

Sarah Greenwald y Edith Prentice Mendez tienen su propio ensayo erudito, «Women and Minorities in Mathematics: Incorporating Their Mathematical Achievements into School Classrooms: Hypatia, the First Known Women Mathematician», en la Appalachian State University, aunque ellas piensan

que Hipatia fue una matemática y no una filósofa, lo que es un poco inexacto. Michael Deakin, en el departamento de matemática de la Universidad de Monash en Australia, también tiene un punto de vista convincente en www.polyamory.org/~howard/Hypatia/primary-sources.html.

Filosofía medieval

Sobre Agustín

Las *Confesiones* es la autobiografía original, llena de desinformación como todas las autobiografías, pero también hay muchos ensayos sobre él, por ejemplo los de Gerald W. Schlabach y Lewis Loflin, y los dos están ya disponibles en Internet.

Sobre Aquino

El pequeño libro de G. K. Chesterton titulado simplemente *Santo Tomás de Aquino* (varias ediciones) todavía se sigue publicando y, lo cual es más notable, se sigue vendiendo. Se encuentra en la web en toda su efusiva integridad, por ejemplo en gutenberg.net.au. Hay un breve resumen de Colin Kirk de la vida de Aquino en *The Essentials of Philosophy and Ethics* (Hodder, 2005, editado por mí).

Filosofía moderna

Sobre Descartes

La cita introductoria sobre Descartes es del profesor F. E. Sutcliffe, que escribe en *Descartes: Discourse on Method and the Meditations* (Penguin Classics, 1968), p. 19. La carta es la del 15 de abril de 1630, y es citada en la modesta edición de Jonathan Ree de *Philosophical Tales*, p. 7. Para aquellos que insisten en volver a conectar con la visión convencional de Descartes («alguna razón habrá para que sea tan famoso»), un buen lugar

para empezar pueden ser los dos volúmenes de *The Philosophical Writings of Descartes*, editado por Cottingham, Stoothoff y Murdoch (Cambridge University Press, 1984).

Sobre Hobbes

Para comprender a Hobbes, suponiendo que uno se sienta deprimido y desee hacerlo, véase el *Leviatán* (publicado en 1651), y si realmente se quiere leer el teorema del círculo, *De Corpore*, publicado en 1655. Las series de publicaciones matemáticas no se describen aquí en estricto orden cronológico. En cambio, para obtener información detallada sobre este tema específico, hay (quizá por desgracia) un libro entero, *Squaring the Circle: The War between Hobbes and Wallis* (1999), de Douglas Jesseph.

Sobre Spinoza

Spinoza continúa teniendo un seguimiento entusiasta y, en realidad, algunos son demasiado entusiastas, como los estudiosos católicos que afirman que el papa Juan Pablo II era la reencarnación de Spinoza (véase www.johnadams.net para un retrato muy divertido de esta historia). *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* de Steven Nadler (Clarendon, 2004; traducción castellana en Acento Editorial, 2004) ofrece un detallado aunque convencional análisis de esta temprana controversia.

Filosofía ilustrada

Sobre Locke

An Approach to Political Philosophy: Locke in Context (Cambridge University Press, 1993), de James Tully y otros contiene diversas perspectivas sobre la política de Locke. Hay varias páginas de interés en Internet, como las de www.classical-foundations.com, y la *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (en www.iep.utm.edu) tiene una amplia selección de artículos sobre Locke, ofreciendo muchos más detalles de los

que uno querría. Me he beneficiado del interesante artículo «John Locke and Afro-American Slavery» en el sitio web de la Oregon State University.

Sobre Hume

Hay diversos informes sobre la vida y las obras de Hume, pero de entre ellas su propia obra *Mi vida* es bastante corta y un poco patética. Es mejor considerar la posibilidad de vadear las setecientas páginas de *The Life of David Hume* de Ernest Mossner (publicada originalmente en 1954 y reeditada recientemente por Oxford University Press).

Sobre Rousseau

Además del cuento chino del perro de Rousseau mencionado en el texto, está el e-texto completo de las *Confesiones* de este granuja francés en la web de Adelaida University: Adelaida.edu.au.

Sobre Kant

Kant puede ser una lectura bastante pesada. He recogido estos «cotilleos» de aquí y de allá, pero la única lectura complementaria que puedo recomendar (alguien tiene que hacerlo) es mi propia entrada «La K es de Kant» en *Wittgenstein's Beetle* (Blackwell, 2005). Hay que admitir, sin embargo, que sólo trata de una pequeña parte de su filosofía, y no acerca de su vida ni de su «contexto». Las seiscientas páginas de *Kant: A Biography* de Manfred-Kuehn (Cambridge University Press, 2002; traducción castellana en Acento Editorial, 2003) subsanarán esta carencia, aunque el libro comienza de una forma bastante poco prometedora: «El año 1724 no fue uno de los más significativos en la historia de la raza humana, pero tampoco fue completamente insignificante…».

Los idealistas

Sobre Leibniz

El pequeño volumen sobre Leibniz de George MacDonald Ross para la serie «Past Masters» (1984, pero disponible también online en leeds.ac.uk como e-texto) ofrece algo del contexto de este excéntrico filósofo, así como una buena introducción a su pensamiento. En Internet, www.mathspages.com, hay un informe completo sobre su trabajo con «ordenadores».

Sobre Berkeley

El mejor libro del arzobispo es *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Un ensayo interesante sobre Berkeley es el más antiguo, de George Herbert Mead, «Bishop Berkeley and his Message», en *Journal of Philosophy* 26 (1929), pp. 421-430. La Universidad de Illinois (Chicago), cuyo website es tigger.uic.edu, tiene una buena selección de las memorabilia de Berkeley, incluyendo algunos de sus poemas y pinturas.

Sobre Hegel

Si Kant es duro de roer, podría parecer que Hegel es mucho peor. Pero loado sea Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*, volumen 2, *Hegel y Marx* (Routledge, 1945; varias traducciones castellanas disponibles) es una lectura asombrosa. En www.hegel.net encontraremos una biografía bastante accesible, así como un artículo de 1911 de la Enciclopedia Británica sobre este (según deja traslucir) gran hombre. (La cita de la conferencia de Hegel es de aquí).

Sobre Schopenhauer

La *Very Short Introduction* a Schopenhauer de Christopher Janaway (Oxford University Press, nueva edición de 2002) es una *entrée* bastante accesible aunque poco imaginativa, y hay algunos buenos sitios web para los postres, como www.friesian.com/arthur.htm, que contiene extraños y espeluznantes diagramas que representan el pensamiento y las raíces filosóficas de Schopenhauer, o el e-texto del libro de Schopenhauer *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* en www.turksheadreview.com.

En mi capítulo, la cita introductoria es de Bertrand Russell, *Historia de la filosofía occidental* (publicado originalmente en 1946), pp. 726-727 de la edición de Counterpoint de 1979. La primera cita de Schopenhauer es de *On the Vanity of Existence*, traducida por R. J. Hollingdale (Penguin, 1976), p. 51, y la cita final es de *El mundo como voluntad y representación*, 1.54, traducido por E. F. J. Payne (Dover, 1969, varias traducciones castellanas disponibles), vol. 1, p. 281.

Los románticos

Sobre Kierkegaard

El lector avezado puede intentarlo con el texto original, por más extraño que sea. Cambridge University Press tiene una nueva edición (2006) de *Temor y temblor*, editado por C. Stephen Evans y Sylvia Walsh. Pero Kierkegaard, como todos los existencialistas, con su sombrero filosófico puesto, es bastante duro también. Sin embargo, hay una faceta distinta de él explorada en *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*, editada por Thomas Oden (Princeton University Press, 2002).

Sobre Mill

La cita introductoria es de la *Enciclopedia Oxford de filosofía*, editada por Ted Honderich (Oxford University Press, 1995; traducción castellana en Tecnos, 2001), y es Karl Britton quien glosa la historia. *What is Poetry?* se cita en *Philosophical Tales* de Jonathan Ree (Methuen, 1987), p. 107. La perspectiva de Wordsworth está tomada de *Preface to Lyrical Ballads* en *Wordsworth's Poetical Works* (Oxford University Press, 1908). La crítica de Mill a Bentham es de «On Bentham and Coleridge», en su ensayo de 1832 *What is Poetry?*, mientras que la cita final es de *Memories of Old Friends*, de Caroline Fox, editada por Horace Pym (Londres, 1882), entrada del 7 de agosto de 1840.

La Universidad McMaster de Canada (socserv.mcmaster.ca) tiene diferentes e-textos sobre Mill, incluyendo algunas rarezas tales como su ensayo

«Sobre Bentham».

Sobre Thoreau

El texto de *Walden* está disponible online en www.turksheadreview.com, de nuevo como e-texto, y el de «Walking» lo ofrece una iglesia de Ottawa (uuottawa.com) como parte de su «archivo de sermones». *Walden* también puede encontrarse en ediciones de bolsillo. Es que Thoreau era muy pobre…

Sobre Marx

La cita de la «producción de ideas» es de *La ideología alemana*. A los lectores supereruditos les gustará localizar el artículo principal de *Kölnische Zeitung*, n.º 179; los lectores generales preferirán *Una guía para entender a Marx*, de Edward Reiss (Pluto Press, 1997; traducción castellana en Siglo XXI de España Editores, 2000). Francis Wheen escribió una biografía bastante popular sobre Marx, pero es que también es uno de los periodistas-filósofos más pomposos y aburridos, de modo que uno duda en hacerle publicidad…

Filosofía reciente

Sobre Russell

Russell ya tiene un montón de menciones por su historia, pero sobre el hombre mismo hay en Internet una fuente muy buena, aunque terriblemente amplia: los «archivos Russell» oficiales, mantenidos por la Universidad de McMaster, Canadá, en www.mcmaster.ca/russdocs/russell.htm.
La *oeuvre* de Russell, por así decirlo, es extensa, y obras como *Elogio de la ociosidad* son refrescantemente distintas de las habituales discusiones filosóficas, aunque incluyan sus propios *Problemas de la filosofía*. Este libro, a pesar de haber sido considerado durante años la perfecta introducción al tema, es en realidad bastante limitado, como observó un

crítico anónimo de mi fascinante *101 problemas de filosofía*, un libro que menciono aquí solamente con propósitos publicitarios.

Sobre Wittgenstein

Las citas están tomadas de *Critique of Patriarchal Reason*, de Arthur Evans y Frank Pietronigro (White Crane Press, San Francisco, 1997); del *Tractatus*, 2.021; de *Sexo y carácter* de Otto Weininger (1903), citado en *Critique of Patriarchal Reason*, p. 187; y de las mismas *Investigaciones filosóficas*, párrafo 23.
Wittgenstein's Poker, de John Eidinow y David Edmonds es una introducción popular, porque está bien investigada y bien escrita, al siniestro filósofo austríaco.

Sobre Heidegger

Véase, por ejemplo, «The Case of Martin Heidegger, Philosopher and Nazi», de Alex Steiner, una fuente de interesantes comparaciones históricas, publicada el 4 de abril de 2000 en World Socialist Web Site. Ay, la filosofía de Heidegger es bastante ilegible. Otros, sin embargo, no están de acuerdo con esto, como una visita a una librería demostrará rápidamente.

Sobre Benjamin Lee Whorf

Robert Kirk escribe en la *Enciclopedia Oxford de filosofía* (la entrada citada está entera). Sobre el mismo Whorf sólo tenemos *Lenguaje, pensamiento y realidad: selección de escritos*, editado por John Carroll (MIT Press, 1956; traducción castellana en Barral, 1971). Y tenemos también a Dan Moonhawk Alford, que escribe sobre «The Great Whorf Hypothesis Hoax: Sin, Suffering and Redemption in Academe» en www.enformy.com.

Sobre Sartre y no sobre Beauvoir

La cita introductoria es de la *Enciclopedia Oxford de filosofía*, editada por Ted Honderich (originalmente publicada por Oxford University Press, 1995). La relación Sartre-Beauvoir y la similitud de sus obras se explica en detalle en *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, de Kate y Howard

Fullbrook (Basic Books / Harper Collins, 1994), y la «explicación alternativa» que ofrecen es suya. La autobiografía de Sartre, *Las palabras*, fue publicada en 1963; *La invitada*, la primera obra publicada de Beauvoir, vio la luz en 1943.
Una curiosa página web llamada «Dad's Classmates: Sartre and de Beauvoir» se encuentra en www.wisdomportal.com/Dad/Sartre-Beauvoir.html. También ofrece algunos links.

Sobre Derrida

La cita introductoria es de *The Concise Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (Routledge, 2000). Otras citas provienen de *Semiología y gramatología*, traducida por Alan Bass en *Positions* (University of Chicago Press, 1981), p. 26, y *Of Grammatology*, traducida por Gayatri Chakravorty Spivak (John Hopkins University Press, 1976), p. 71.
Cuando murió Derrida en 2004, su fama mereció un artículo en el periódico nacional de India, *The Hindu*, que se encuentra disponible online en www.hindu.com. Aunque la reseña incurre en algunos errores, sí observa que muchos piensan que sus escritos son «negativos, abstrusos, incoherentes, nihilistas y destructivos», lo que constituye un resumen mejor que cualquier otro.

Sobre las mujeres filósofas

No hay, como ya he dicho, casi nada publicado sobre el tema. Un pequeño libro en francés ofrece un examen de las antiguas, de donde he sacado parte del material: *Histoire des Femmes Philosophes*, de Gilles Ménace (publicado por Arléa en 2003). Es un buen tema para una investigación, pero ¡cuidado con los «cantos de sirenas»!

Agradecimientos

Existe un nuevo hábito al publicar un libro, aunque no resulta muy amable, de agregar una suerte de «anti-agradecimientos», donde el autor denuncia a todos aquellos que lo han estorbado, perturbado o en cualquier modo molestado durante la escritura de la obra en cuestión (o, en verdad, en cualquier momento de su vida).

Ay, yo debo renunciar aquí a ese placer, en parte por falta de espacio, pero también porque, con toda honestidad, en lo que respecta a la escritura de este libro, no puedo pensar en nadie que me perturbara. En cambio, me gustaría ofrecer unos agradecimientos más convencionales, donde poder dar cuenta públicamente de mi gratitud y mi aprecio por la ayuda recibida. Porque una historia de la filosofía es, por naturaleza, un gran emprendimiento, e incluso una historia alternativa como ésta resulta una tarea bastante exigente.

Afortunadamente, hoy en día tenemos Internet, que hace que casi todos los grandes textos de la filosofía se encuentren inmediatamente disponibles (para aquellos que gocen del lujo de acceder a la red), junto a un vasto arsenal de material complementario, así como opiniones y análisis de todo tipo. De modo que mi primer agradecimiento es para aquellos entusiastas de la filosofía desconocidos o anónimos que han proporcionado, sin ánimo de lucro, investigaciones filosóficas y materiales en la web.

Pero este libro es también un reflejo de los intereses específicos de sus editores, en particular del excelente Jeff Dean, que guía estos proyectos desde que son meras ideas hasta su fruto o su olvido. Y también me gustaría agradecer aquí a todos los especialistas de Blackwell, su apoyo y ayuda durante el proceso de producción.

Pensé en *no* agradecer a Raúl por sus dibujos, porque me parece que su rol es tan central que agradecerlo sería situarlo en el margen. Pero los dibujos son geniales y he apreciado y disfrutado mucho trabajando con él. De modo que quizá esté bien mencionarlo.

Finalmente, me gustaría agradecer especialmente los cuidadosos, perspicaces y totalmente apropiados comentarios y sugerencias de los «lectores» profesionales, incluyendo, por supuesto, a la gran musa filosófica (y pariente no muy lejana) Brenda Almond, una de las más grandes, aunque no reconocidas, mujeres filósofas, así como a mi no profesional aunque muy especial lectora Judit.

Ilustraciones filosóficas

Raúl González es cofundador de Miracle Fire, una colección de arte afamada en el mundo entero, y da clases en el Museum of Fire Art, en Boston. Su obra ha sido expuesta nacional e internacionalmente y se le puede encontrar creando arte con Princess Die y su gato *Mao Mao* en la Miracle Fortress en Somerville, Massachussets.

1. (Sócrates) Permaneció de pie hasta que llegó el amanecer y salió el sol, y después partió, no sin antes ofrecer una plegaria al sol.

2. (Platón) Encontraremos la justicia, dijo Platón, cuando cada uno haga su trabajo y se dedique a su propia tarea.

3. (Aristóteles) Quizá fue una suerte para el progreso que los estudios de Aristóteles se vieran interrumpidos por un requerimiento real para volver a Macedonia.

4. (Lao-Tsé) Le dio el texto completo al guardia y desapareció, rumbo a Occidente.

5. (Pitágoras) «Él, Pitágoras, lo ha dicho» era lo único que necesitaban saber.

6. (Heráclito) El mundo es una esfera de amor perfecto en la que se ha infiltrado la lucha, como un remolino.

7. (Hipatia) A los treinta años su reputación se había extendido hasta Libia y Turquía…

8. (Agustín) Ay, la raza humana es, más que cualquier otra de las especies, social por naturaleza. «¡Oh, enemiga amistad!»

9. (Aquino) Sus hermanos introdujeron en su habitación a «una cortesana especialmente apetecible y muy pintada» con la idea de tentarlo a un escándalo…

10. (Descartes) «… esta proposición, “Soy, existo” es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio.»

11. (Hobbes) Hobbes imaginó que su prueba de la cuadratura del círculo establecería su autoridad en todas las materias…

12. (Spinoza) A veces, para «descansar la mente» ponía moscas en la tela de una araña y «contemplaba la batalla con tanto deleite que reía a carcajadas».

13. (Locke) En su constitución de un miniestado, Locke declaró que ningún vasallo «tendría libertad para abandonar la tierra de su señor particular para vivir en otro sitio sin permiso de mano y sello del mencionado señor».

14. (Hume) Se hincó de rodillas, se golpeó el pecho (o, según Madame, «*le ventre*»), pero su lengua no pudo asistirlo más que para balbucear: «*Eh bien! Mes demoiselles. Eh bien! Vous voilà donc!*».

15. (Rousseau) A veces este recuerdo lo conturbaba, e imaginaba en sus insomnios venir hacia él a aquella pobre niña a reprocharle su crimen.

16. (Kant) Por la tarde Kant daba un largo paseo acompañado por su criado, Lampe, que llevaba un paraguas por si se ponía a llover.

17. (Leibniz) La máquina de Leibniz fue diseñada para automatizar la ardua tarea de resolver problemas morales.

18. (Berkeley) Se puso de inmediato a prepararles agua de brea…

19. (Hegel) Hegel explica de manera magistral que los individuos deben entender que el Estado no existe para ellos, sino que más bien son los individuos los que existen para el Estado.

20. (Schopenhauer) Sosteniendo el palo con una mano y a la costurera por la cintura, intentó obligarla a alejarse de sus aposentos.

21. (Kierkegaard) «Los genios son como el trueno, van contra el viento, asustan a los hombres y limpian el aire.»

22. (Mill) El humanismo de Wordsworth fue como un bálsamo para su alma.

23. (Thoreau) Thoreau apuntaba cuidadosamente el clima del día, qué flores habían florecido y cuán profunda era el agua del lago Walden.

24. (Marx) Marx dijo con fastidio «¡*El capital* no pagó ni siquiera los cigarros que fumé mientras lo escribía!».

25. (Russell) Pero ¿qué pasaba con su propio pelo? Si no lo cortaba normalmente, ciertamente podía cortar su propio pelo.

26. (Wittgenstein) «… un hombre solitario no ríe, no baila… no se regocija.»

27. (Heidegger) Los alemanes eran los únicos capaces de hacer resurgir de sus escombros a la civilización occidental…

28. (Whorf) «Diseccionamos la naturaleza según las pautas de nuestra lengua…»

29. (Sartre) Existimos, sí, pero ¿cómo nos «definimos»?

30. (Derrida) Este tejido es el texto.

Notas

[1] Véase el poema de T. S. Eliot, «*Macavity the mistery cat*». <<

[2] El mismo concepto anida en el nombre del mes de enero (*January* en inglés), un mes que se encara tanto con el año acabado como con el nuevo. <<

[3] De Platón, caso único entre todos los antiguos griegos, se ha conservado la totalidad de sus escritos. Si tenía un sistema filosófico coherente, no lo presentó como tal. Sin embargo, cada trozo debe ser tenido en cuenta, para crear un cuadro a partir de varias piezas. Se pueden crear muchos cuadros distintos. <<

[4] Diógenes Laercio nos proporciona una útil «lista de las obras de Aristóteles», a saber: <<

De la Justicia escribió cuatro libros; *De los Poetas* tres; *De la Filosofía* tres; *De la Política* dos; *De la Retórica* uno titulado *Grilo*; otro titulado *Nerinto*; otro *El sofista*; otro *Menexemo*; otro *Erótico*; otro *El convite*; otro *La riqueza*; otro *Exhortatorio*; otro *Del alma*; otro *Del ruego*; otro *De la nobleza*; otro *Del deleite*; otro titulado *Alejandro* o *De las colonias*; otro *Del reinar*; otro *De la enseñanza*; tres *De lo bueno*; tres *De las leyes de Platón*; dos *De la República del mismo Platón*; uno *De economía*; otro *De la amistad*; otro *Del sufrir* o *Del sufrimiento*; otro *De las ciencias*; dos *De las cosas disputables*; cuatro *De soluciones de argumentos*; cuatro *De divisiones sofísticas*; uno *De contrarios*; otro *De las especies y géneros*; otro *De los propios*; tres *De comentarios epiqueremáticos*; tres *De proposiciones acerca de la virtud*; uno titulado *Objeciones*; otro *De las cosas que se dicen de muchos modos* o bien *según el propuesto*; otro *De la pasión de la ira*; cinco *De los Morales*; tres *De los elementos*; uno *Acerca de la ciencia*; otro *Del principio*; diecisiete *De divisiones*; uno *De los divisibles*; dos *Del preguntar y responder*; dos *Del movimiento*; uno titulado *Proposiciones*; cuatro *Proposiciones contenciosas*; uno *Silogismos*; nueve *Primeros analíticos*; dos *Segundos analíticos mayores*; uno *Problemas*; ocho *Del método*; uno *De lo mejor*; otro *De la idea*, siete *De definiciones antes de los Tópicos*; dos *De los silogismos*; uno titulado *Silogístico y Definiciones*; otro *De lo elegible* y *Del accidente*, uno *De lo precedente a los Tópicos*; dos *De Tópicos antes de las definiciones*; uno *De las pasiones*; otro *De lo divisible*; otro titulado *Matemático*; trece *De definiciones*; dos *De epiqueremas*; uno *Del deleite*; otro *De proposiciones*; otro *De lo espontáneo*; otro *De lo bello*; veinticinco *De cuestiones epiqueremáticas*; cuatro de *Cuestiones amatorias*; dos de *Cuestiones acerca de la amistad*; uno de *Cuestiones acerca del alma*; dos de *Política*; ocho de *Conversaciones de política* como la de *Teofrasto*; dos *De lo justo*; dos *De la introducción a las artes*; dos *Del arte oratoria*; uno titulado *Arte*; dos con el título *Otra arte*; uno llamado *Metódico*; otro *Introducción al arte de Teodecto*; dos de *Disertaciones del arte poética; Entimemas retóricos*; un libro *De la magnitud*; otro *De la elección de entimemas*; otro *De la dicción*; otro *Del aconsejar*; dos *De las colecciones*; tres *De la física*; uno titulado *Físico*; tres *Acerca de la filosofía de Arquitas*; uno *De la de Espeusipo y Jenócrates*; otro *De las cosas tomadas de Timeo y Arquitas*; otro *Contra los dogmas de Meliso*; otro *Contra los de Alcmeón*; otro *Contra los pitagóricos*; otro *Contra los dogmas de Gorgias*; otro *Contra los de Jenócrates*; otro *Contra los de Zenón*; otro *De los pitagóricos*; nueve *De los animales*; ocho *De Anatomía*; uno *De elección anatómica*; otro *De los animales compuestos*; otro *De los animales fabulosos*; otro *Del no engendrar*; dos *De las plantas*; uno *De fisonomía*; dos *De las cosas medicinales*; uno *De la unidad*; otro *De las señales de las tempestades*; otro *De Astronomía*; otro *De Óptica*; otro *Del movimiento*; otro *De la Música*; otro titulado *Memorial*; seis *De las ambigüedades de Homero*; uno *De Poética*; treinta y ocho *De Física*, ordenados alfabéticamente; dos de *Problemas revistos*; dos de *Disciplina encíclica*; uno *De mecánica*; dos *De Problemas de Demócrito*; uno *De la piedra* (313); dos de *Justificaciones* (314); uno de *Parábolas*; doce de *Misceláneas*; catorce *De las cosas explicadas según sus géneros*; uno *De los Juegos Olímpicos*; uno *Acerca de la música de los Juegos Píticos*; uno titulado *Pítico*; otro *El catálogo de dichos*

Juegos Píticos; otro *De las victorias dionisíacas*; otro *De las tragedias*; otro titulado *Doctrinas*; otro *Proverbios*; otro *La Ley comendaticia*; cuatro *De las leyes*; uno *De los predicamentos*; otro *De la interpretación*; ciento cincuenta *Del gobierno de las ciudades, y en particular de las que lo tienen democrático, oligárquico, aristocrático y tiránico; Cartas a Filipo; Cartas a Selimbrios*; cuatro *Cartas a Alejandro*; nueve a *Antípatro*; una a *Mentor*; otra a *Aristón*; otra a *Olimpia*; otra a *Efestión*; otra a *Temistágoras*; otra a *Filoxeno*; otra a *Demócrito, Unos versos*, cuyo principio es:

Oh, casto Dios, y anciano, diestrísimo flechero.

Escribió también un libro de elegías, cuyo principio dice:

Hija de madre hermosa

que en todo ascienden a 445 270 versos.

[5] Se dice que los dos grandes filósofos se encontraron una vez, pero Confucio fue mistificado por su colega, que era un poco mayor que él. Y como los estudiosos confucianos fueron quienes escribieron la historia de la filosofía china, se aseguraron de hacer parecer que Lao Tsé había surgido a la sombra de su maestro. <<

[6] Mary Bokers Eddy (1821-1910) fue la fundadora del nacimiento ciencia cristiana. Escribió varios libros. (*N. de la t.*) <<

[7] Curiosamente, el sonido que produce el tañido de un gong se explicaba de la misma forma, suponiendo que se trataba de la voz de un demonio atrapado. <<

[8] Existen dos raíces principales de la matemática griega. La fuente más antigua es el Antiguo Egipto, entre el 3100 y el 2500 a. C., y era evidentemente muy sofisticada, como testifican las Pirámides, con sus túneles secretos, sus proporciones matemáticas y su posicionamiento respecto a diversos cuerpos planetarios y solares. La otra fuente, de alrededor de 2000 a. C., son los sacerdotes de Mesopotamia, o «la tierra entre dos ríos» (el Tigris y el Éufrates), que crearon un cuerpo de conocimiento matemático. Su matemática era práctica, para construir, para comerciar y para que los astrónomos pudieran medir las estaciones, aunque también tenían aplicaciones místicas. <<

[9] Un astrolabio es un computador astronómico muy antiguo, generalmente hecho de placas circulares de cobre grabadas, y se utilizaba para resolver problemas relativos al tiempo y la posición del sol y las estrellas en el cielo. Es bastante probable que Hipatia fuera responsable de una etapa crucial de su desarrollo, alrededor del 400 de la era cristiana. <<

[10] Para los puristas, el texto original en latín de 1641 reza como sigue: *Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*. La versión francesa de este principio en el *Discurso* es ligeramente parecida a «Pienso, luego existo»: «*Je pense, doncs je suis*», pero una traducción correcta de estas palabras no sería «Pienso, luego existo», sino «Estoy pensando, luego existo». De cualquier forma, el «*cogito*» no se refiere a este texto sino al argumento de las *Meditaciones*. Aclarado queda. <<

[11] En 1882, el matemático alemán Ferdinand Lindemann proporcionó una prueba bastante convincente de que *no es posible* «cuadrar el círculo». La razón se debe a que la longitud del lado del cuadrado debería ser algún número multiplicado por pi, y pi es lo que se denomina un número trascendental, es decir, un número con infinito número de decimales. <<

[12] En realidad, en el tiempo en que lord Charlemont escribía, Hume quizá parecía una persona de cincuenta años, pero en realidad estaba finalizando la treintena. Y por el tiempo en que Hume llevó a Rousseau a Londres, sí que era un cincuentón, y puede ser excusado por verse un poco deslucido. Sin embargo, el deslumbrante Rousseau sólo era un año más joven. <<

[13] The Strand es una calle en el barrio de Westminster, Londres. (*N. de la t.*) <<

[14] Fue Boswell quien escribió (en el volumen 2 de su *Vida de Johnson*): «Muchos vicios pueden cometerse de la forma más amable: un hombre puede seducir amablemente a la mujer de su amigo, o hacer trampa amablemente jugando a las cartas». Sin embargo, no queda muy claro que él lo haya conseguido. <<

[15] Antes de Kant, como también señala Bertrand Russell, los filósofos eran caballeros que se dirigían a una audiencia de principiantes utilizando el lenguaje cotidiano. Después de Kant, la filosofía se convirtió en un diálogo (en realidad, la mayoría de las veces en un monólogo) perpetrado con lenguaje técnico y términos verdaderamente oscuros. <<

[16] Sin embargo, la estrategia que sugirió era casi idéntica a la que llevó a cabo Napoleón un siglo y medio después. <<

[17] Uno de sus modelos todavía existe y puede verse en la Hanover State Library. <<

[18] Más precisamente, tiene algo que ver con el rango de cambio de una cantidad con respecto a otra… <<

[19] El planteo de Leibniz era algebraico; su lenguaje era original, ya que ofrecía términos como diferencial, integral, coordenada y función, mientras que su notación, que todavía se utiliza, era simple y elegante. Se basaba en la letra «d» para «diferencia» (como en el símbolo de diferencial) y la contemporánea «S» larga para «suma» o integral. <<

[20] Misteriosa o no, la palabra proviene de las grises mónadas griegas que significaban la «unidad», y fue utilizada por Pitágoras. La cita larga sobre las mónadas proviene de *Monadología*, #63 y #64. <<

[21] Curiosamente, Samuel Johnson fue uno de los pocos que se convirtieron al inmaterialismo en vida de Berkeley. Y cuando Johnson escribió el primer libro de texto americano de filosofía, *Elementa Philosophica*, publicado por Benjamin Franklin en 1752, se lo dedicó a Berkeley. <<

[22] El poema se titula «América, o el refugio de la musa», y puede traducirse como sigue: «La musa, afligida en una época y un lugar / estériles de acontecimientos gloriosos / espera que un tiempo mejor, en tierras distantes, / produzca sucesos dignos de fama. // En regiones más felices, donde del genial sol y de la tierra virgen surgen tales escenas, / la fuerza de las artes parece haber sido superada por la naturaleza / así como la belleza caprichosa por la verdad. // En regiones felices, la escena de la inocencia, / donde la naturaleza guía y la virtud gobierna, / donde los hombres no han de imponerse para alcanzar la verdad / y advierten la pedantería de las cortes y los colegios. // Allí hemos de contar otra edad dorada / el surgimiento del imperio y de las artes. / Lo bueno y lo grandioso inspirarán una sabiduría épica / a las más sabias cabezas y a los corazones más nobles. // Que Europa amamante en su decadencia / como lo hizo cuando todavía era joven y fresca / cuando el aliento divino dio vida a sus tierras, / será el canto de los poetas del futuro. // Hacia el oeste se dirige el Imperio…». (*N. de la t.*) <<

[23] Más precisamente, la resina amarilla del *Pinus sylvestris*, mezclada con turpentina, y se utilizaba tanto internamente (lo cual es bastante alarmante) como extendida externamente para tratar diversos desórdenes, incluyendo viruela, escorbuto, úlceras, fístulas e incluso reumatismo. Como la mayoría de las medicinas, no funciona, pero puede ayudarte si crees en ella, o al menos en la teoría de Berkeley. <<

[24] Sobre la brea: «Salve, savia vulgar del pino imperturbable, sencilla como tu arte, tus virtudes son divinas. / Mostrarlas y explicarlas (tal es la historia) / requiere de los conocimientos más modernos y de los más antiguos. // Los sabios de la mecánica, que miran con estupidez / lo atribuyen todo a la figura, el peso y la medida; / son incapaces de contemplar la escena en movimiento para descubrir lo que da a cada forma su maravillosa energía. // La mente sensual posee imágenes vanas / que disimulan a los verdaderos agentes y a la verdaderas causas / pero cuando el deslumbrante sol del intelecto / dirige sus refulgentes rayos hacia el oscuro orbe / los engañosos fantasmas se desvanecen ante la luz / y la naturaleza y la verdad se muestran ante los ojos. // Las causas y los efectos nos proporcionan / una dorada cadena, cuyos radiantes eslabones / están sujetos al trono soberano / y descienden hasta el fin último de la brea». (N. de la t.) <<

[25] En la cubierta de su *Ética práctica*, que fue, como era de esperar, muy polémica en Alemania a causa de que abogaba por la eutanasia para bebés minusválidos, el doctor Singer sale con una camisa negra. <<

[26] En su libro *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt recuerda (con compasión) una anécdota sobre los últimos momentos de Hegel. En su lecho de muerte, se supone que sus últimas y misteriosas palabras fueron: «Nadie me ha comprendido. Excepto uno. Y ése tampoco me ha comprendido». <<

[27] Nacer en 1788 situó a Schopenhauer en el centro de una era particularmente fructífera para la filosofía alemana. Sus enemigos eran sus mayores y maestros: Immanuel Kant (1724-1804), Georg Hegel (1770-1831) y Johann Fichte (1762-1814). Søren Kierkegaard (1813-1855) en Dinamarca, Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Karl Marx (1818-1883) fueron sus discípulos. <<

[28] También Heidegger se volcó en la poesía, pero pensó que no había contradicción; en un ensayo sobre Hölderlin escribió que la poesía es «el establecimiento del Ser con los medios del mundo». El poeta tiene el mismo rol que el filósofo, y la misma autoridad. <<

[29] Thoreau apunta en su Diario: «Mi tía María me pidió que leyera la vida del doctor Chalmers, lo cual, sin embargo, no le prometí hacer. Ayer, domingo, la oí gritándole a través del tabique a mi tía Jane, que está sorda: "¿Te lo puedes creer? ¡Hoy estuvo media hora escuchando croar a los sapos, y no quiere leer la vida de Chalmers!"». <<

[30] Posiblemente en Gales. Aunque nació en Gwent, al sur de la «tierra de guantes blancos», Bertrand Russell vivió en North Wales desde 1955, lo que hizo de él el más grande filósofo de Gales. <<

[31] El profesor Sainsbury discute las graves implicaciones de que el rey de Francia NO sea calvo como sigue:

> Puede parecer que ni (a) «El rey de Francia es calvo» ni (b) «El rey de Francia no es calvo» sean proposiciones verdaderas. Russell argumentó que (b) es ambigua ya que puede ser la negación de (a), lo que implicaría que no hay un actual rey de Francia, o puede no ser la negación de (a), sino una proposición equivalente a «Hay un actual rey de Francia, y quienquiera que sea éste no es calvo» que, como (a) es falsa.

En realidad, Russell inventó una jerga matemático-filosófica especial (con cantidad de garabatos que ni siquiera están disponibles en los ordenadores de la gente) para expresar estas verdades, que sólo un filósofo profesional entendería. Esto, al fin, dio a los filósofos profesionales una razón de existir, aunque no una razón «necesaria». <<

[32] Cuando le preguntaron en un debate radial cómo explicaba la existencia del universo si Dios no existía, su réplica fue: «Debo decir que el universo está justo ahí, y eso es todo». (Existe [universo] necesariamente…) <<

[33] O *résumé* u «hoja de vida». <<

[34] Ay, el «diseño» siguió siendo el mismo cuando Wittgenstein abandonó sus estudios de ingeniería para estudiar metafísica. Se le pidió a Frank Whittle que se hiciera cargo de este tema. <<

[35] La traducción inglesa apareció en 1922, pero se publicó un año antes en un oscuro periódico alemán. El mundo literario, para indignación de Wittgenstein, no se había entusiasmado mucho con el *Tractatus*, hasta que Russell, haciendo uso de su propia reputación, persuadió a un editor ofreciéndole escribir él mismo la introducción. Pero Wittgenstein estaba lejos de ser un hombre agradecido, y acusó a Russell de no comprender para nada el libro y de malinterpretarlo en la introducción. <<

[36] Véase *Color Categories Are Not Universal: Replications and New Evidence from a Stone-Age Culture*, de Debi Roberson, Ian Davies y Jules Davidoff, donde todo esto se explica claramente… en negro sobre blanco. <<

[37] Los *koan*, es la tradición zen, son problemas (que muchas veces parecen absurdos, ilógicos o banales) que el maestro plantea al alumno para comprobar sus progresos; por ejemplo: «Éste es el sonido de dos manos, ¿cuál es el sonido de una sola mano?» (*N. de la t*.) <<